Zeitschrift für Philosophie und philosophisc... Kritik

Digitized by Google

~~257.~~

B. Per.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Zeitschrift

für

# Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

**Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici,**

redigirt

von

**Dr. phil. August Krohn,**
Professor der Philosophie zu Kiel,

und

**Dr. phil. Falkenberg,**
Professor der Philosophie in Jena.

---

**Neue Folge.**

**Sechsundachtzigster Band.**

---

Halle,
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1885.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Inhalt.


Seite

Die Grundbegriffe der Moral. Die Realität der moralischen Handlungen. Von Dr. Julius Nathan . . . . 1

Wille oder Phantasie? Kritische Parallele zur Würdigung der Philosophie A. Schopenhauer's. Von J. Frohschammer . . . 14

Warum hat der Raum drei Dimensionen? Von Jul. Döderlein . . . . . 57

Das Unendliche in der Ausdehnung. Sein Begriff und seine Stützen geprüft von C. Th. Isenkrahe, Pfarrer . . . . . 73

Krause's Aesthetik. Von Eduard von Hartmann . . . 112

Recensionen.

Manns, P.: Die Lehre des Aristoteles von der tragischen Katharsis und Hamartia. Karlsruhe und Leipzig. Reuther. 1883. 86 S. Von Dr. Bernhard Ritter . . . . . 130

Luthe, Werner: Begriff und Aufgabe der Metaphysik (σοφία) des Aristoteles. Leipzig, Teubner, 1884. 4°. 15 Seiten. Von Demselben . . . . . 134

Dr. Alois Geigel, Professor der Medicin an der Universität Würzburg: Ueber Wissen und Glauben. Leipzig. C. L. W. Vogel, 1884. 82 Seiten. Von Dr. G. Neudecker . . 135

Neu eingegangene Schriften . . . . . 140

Bibliographie . . . . . 140

Das Unendliche in der Ausdehnung. Sein Begriff und seine Stützen geprüft von C. Th. Isenkrahe, Pfarrer. (Schluß.) . . 145

Ueber den Zusammenhang Boileau's mit Descartes. Von Dr. Karl Heinrich von Stein, Privatdozent der Philosophie an der Universität Berlin . . . . . 199

Der protagoreische Sensualismus und seine Um- und Fortbildung durch die sokratische Begriffsphilosophie. Von Dr. Fritz Sattig . . . . . 275


Digitized by Google

# Die Grundbegriffe der Moral.

## Die Realität der moraliſchen Handlungen.

Von

Dr. Julius Nathan.

Es iſt eine merkwürdige, aber dennoch vielfach beſtätigte Thatſache, daß in denjenigen Epochen der Geſchichte der Menſchheit, welche in Bezug auf die Entwickelung der menſchlichen Intelligenz, des Gewerbes und der Technik, des wiſſenſchaftlichen Forſchens und Denkens zu den glänzendſten gehören, ſelten die moraliſche Entwickelung der Nationen ſonderliche Fortſchritte gemacht hat, ja nur zu oft muß der Hiſtoriker konſtatiren, daß gerade in jenen Zeiten der wichtigſten und epochemachendſten Erfindungen und Entdeckungen die nationale Entſittlichung ihren Anfang nimmt. In einem engen, leicht erklärlichen Zuſammenhange ſteht mit dieſer Thatſache die Beobachtung, daß auch die philoſophiſche Moral während jener Zeiten wenig bearbeitet wird, oder wenn das Letztere dennoch der Fall iſt, Richtungen ſich geltend machen und Anhänger finden, die verſteckt oder offen, bewußt oder unbewußt die Exiſtenz, die Realität moraliſcher Handlungen beſtreiten, ſofern dieſe letzteren als ſpecifiſch von den natürlichen Handlungen verſchieden definirt werden.

Der Moraliſt hat daher, wie der Metaphyſiker die Verpflichtung die Realität des Objects zu beweiſen, bevor er es unternimmt dasſelbe zum Gegenſtande ſeiner Forſchung zu nehmen.

Der berühmte Naturforſcher Brehm ſtieß auf ſeiner Reiſe durch Abeſſynien auf eine Herde von Pavians, die von Hunden verfolgt wurden. Ein kleiner junger Pavian war beim Paſſiren



Digitized by Google

eines Thalabhanges auf der Flucht allein zurückgeblieben und wurde von den wüthenden Hunden umringt. Da stürzte plötzlich auf den Hülferuf des jungen Thieres ein alter, starker Pavian den bereits erklommenen Thalabhang herab und trug mitten durch die bellenden Hunde hindurch das junge Thier von dannen. Darwin will diese Handlung, die im Thierreiche von Müttern ihren gefährdeten Jungen gegenüber gewiß nicht so selten vollführt wird, als Heroismus bezeichnen, und sie verdiente unter allen Umständen diese Bezeichnung, wenn die unbewiesene Voraussetzung richtig wäre, daß die Handlung an sich, die actio losgetrennt von ihren Motiven und Zwecken das Wesen des Moralischen ausmacht. Daß dieses aber keineswegs der Fall ist, dafür ist jene angeführte Thatsache schon ein indirecter Thatsachenbeweis. Doch man könnte mir einwenden, daß ich ebenfalls eine unbewiesene Voraussetzung mache, sobald sich nicht streng erweisen läßt, daß die Natur einer Handlung niemals dieselbe zu einer moralischen mache.

Wenn die Natur einer Handlung wirklich das Wesen des Moralischen begründete, welche Handlungen müßten dann wohl unter den Begriff des Moralischen subsumirt werden? Müßte ein Betrüger, welcher durch Börsenlügen Millionen sich erschwindelte, nicht moralisch handeln, wenn er tausend Mark einem der Verzweiflung nahen Familienvater schenkt? Offenbar wäre er in diesem Falle ein moralisch Handelnder. Wäre der Dieb nicht ein ehrlicher Mann, der mit seinem Complicen die Beute zur Hälfte theilt, obwohl er der stärkere ist und eine Strafe ihn nicht erreichen kann, weil er sich im Auslande befindet? Gewiß er müßte als ein grundehrlicher Mann bezeichnet werden. Karl Moor hätte Recht in diesem Falle sich jammernd zu beklagen darüber, daß Räubertreue, Räubertapferkeit, Räuberheldenthaten nicht als solche anerkannt werden von den tintenkleckſenden Philistern.

Wer wird angesichts solcher Consequenzen noch zweifeln, daß die Natur einer Handlung nie das Wesen des Moralischen ausmachen könne? Gewiß Keiner. Doch wenn die Handlung

Digitized by Google

an ſich weder als moraliſch noch als unmoraliſch bezeichnet werden kann, ſo iſt es vielleicht der effectus, die Wirkung, welche die Handlung als moraliſch kennzeichnet.

Nehmen wir es an, machen wir den Satz zum Princip der Moral, daß jede Handlung, deren effectus das Glück Anderer erhöht oder demſelben nicht ſchadet, auf Koſten des eigenen Glückes moraliſch genannt werden müſſe. Handelt in dieſem Falle der Börſenſchwindler, welcher durch ſein Geſchenk eine ganze Familie vom Untergange rettet, nicht moraliſch? Offenbar Ja. Die Natur der Handlung und der effectus können ſomit das Weſen des Moraliſchen nicht begründen. Es giebt keine Handlung, die für ſich betrachtet oder um ihrer Wirkung willen moraliſch genannt werden dürfte ohne Gefahr zu laufen die Conſequenzen der petitio principii unter allen Umſtänden ablehnen zu müſſen. Kant behauptet zwar, daß es Handlungen reſp. volitiones gebe, die an ſich und daher unter allen Umſtänden unmoraliſch ſeyen, doch das angeführte Beiſpiel „lügenhaft verſprechen" widerlegt ſeine Behauptung. Wenn ein Arzt ſeinem Patienten abſichtlich die Unwahrheit ſagt, weil er ſicher weiß, daß die Angſt des Kranken die mögliche Heilung in Frage ſtellt oder zum wenigſten das letale Ende frühzeitig herbeiführt, wer wird dieſen Act als Unmoralität bezeichnen? Iſt es nicht gerade die Pflicht des Arztes das Leben ſeines Patienten zu erhalten, zu verlängern, und nicht gefliſſentlich zu verkürzen? Man kann ohne Einſchränkung ſagen: der Arzt lügt, weil er lügen ſoll in dieſem Falle.

Wir können jetzt mit wiſſenſchaftlicher Strenge behaupten, daß Darwin's Bezeichnung für jene berichtete Handlung des Pavians eine unbegründete iſt; denn die veranlaſſenden Motive der Handlung, welche noch zu berückſichtigen wären, ändern an der aufgeſtellten Behauptung Nichts, da ſie ja ſämmtlich nur ſinnlicher Natur, Gefühle, Triebe ſeyn können. Wenn wirklich nur ſolche Handlungen möglich wären, dann müßte man allerdings zugeſtehen, daß moraliſch Handeln nur eine beſtimmte Art des egoiſtiſchen, des natürlichen Handelns ſey, daß zwiſchen



Digitized by Google

moraliſchem und natürlichem Handeln nur ein gradueller, kein ſpecifiſcher Unterſchied beſtehe, doch das iſt keineswegs der Fall, wie es die Analyſe des folgenden Beiſpiels erhärten wird.

Die Auſtralier haben keinen Begriff davon, daß ein natürlicher Tod das Leben eines Menſchen beenden könne. Wenn daher ein Mitglied ihres Stammes durch eine Krankheit hinweggerafft wird, ſo ſind ſie überzeugt, daß es das Opfer eines Zaubers geworden iſt, und die Anverwandten des Verſtorbenen betrachten es als eine heilige Pflicht den Todten zu rächen, indem ſie eine oder mehrere Perſonen eines anderen Stammes ermorden. Dr. Landor, welcher als Beamter in einer Provinz des weſtlichen Auſtraliens thätig war, beſaß eine Farm, auf der er mehrere Eingeborene beſchäftigte. Als Einer derſelben ſeine Frau in Folge einer Krankheit verlor, zeigte er ſogleich ſeinem Herrn an, daß er verreiſen müſſe, um einen fern wohnenden Stamm aufzuſuchen und eine dieſem letzteren angehörige Frau zu tödten, da dieſes ſeine heilige Pflicht ſey, deren Erfüllung er ſeiner verſtorbenen Frau ſchulde. Dr. Landor drohte dem Eingeborenen mit lebenslänglicher Gefängnißſtrafe, wenn er ſich ein ſolches Verbrechen zu Schulden kommen laſſe. Der Mann blieb in Folge deſſen einige Monate ruhig auf der Farm, aber ſein Geſundheitszuſtand verſchlimmerte ſich täglich, er beklagte ſich weder ſchlafen zu können noch Appetit zu haben, und er gab an, daß der Geiſt ſeiner verſtorbenen Frau täglich zu ihm komme, weil er ſie nicht durch Tödtung eines andern Weibes gerächt habe. Dr. Landor drohte mit Todesſtrafe, nichtsdeſtoweniger verſchwand der Eingeborene für länger als ein Jahr und kehrte darauf vollſtändig geſund wieder zurück. Die zweite Frau des Eingeborenen erzählte alsdann dem Dr. Landor, daß ihr Mann einen andern Stamm aufgeſucht und eine Frau desſelben umgebracht habe.

Wenn wir nun dieſe Handlung auf ihre Motive hin genauer zergliedern, ſo muß zugeſtanden werden, daß der Wilde durch die mannigfachſten Motive zu ihrer Ausführung genöthigt wurde. Jener Wilde mordet, weil er die allgemeine Schmach

Digitized by Google

fürchtet, die seine Brüder auf ihn häuften, wenn er den Mord unterließe. Er wird ferner bestimmt zu der That durch die Achtung, welche er der allgemeinen Ansicht zollt, durch die Gewohnheit und den in jedem Menschen regen Nachahmungstrieb; denn immer hat er seine Mitbrüder in ähnlicher Lage in derselben Weise handeln sehen. Vor Allem aber, und das ist das punctum saliens, vollbringt der Australier diese That, diesen gemeinen Mord, als nackte Thatsache betrachtet, weil er die Ueberzeugung hat, er solle morden; er mordet bestimmt durch die Idee, daß die That geschehen müsse, weil sie geschehen soll, weil sie ein moralischer, ein guter Act ist.

Es ist gewiß eine richtige Bemerkung, wenn von darwinistischer Seite behauptet wurde, man könne hier gleichsam die Entstehung des Gewissensbisses beobachten; doch es ist von entscheidender Wichtigkeit richtig zu analysiren und den Werth der einzelnen bestimmenden Factoren richtig zu würdigen. Die Furcht vor Schmach und Schande erzeugt gewiß, so lange die That noch nicht geschehen ist, Unruhe und Schmerz in der Brust des Thäters; aber niemals wird sich hieraus der Gewissensbiß entwickeln, das deprimirende Bewußtseyn der eigenen Schlechtigkeit, des eigenen moralischen Unwerths, so lange das Individuum der Ansicht ist durch die Unterlassung des Mordes keine Pflicht verletzt, oder gar Pflichtverletzung vermieden zu haben. Genau dasselbe gilt von der Achtung, welche das Individuum der allgemeinen Ansicht entgegenbringt. Wie oft ereignet es sich im alltäglichen Leben, daß ein charaktervoller Mann der öffentlichen Meinung Widerstand leisten muß, daß er durch sein Pflichtgefühl bestimmt Handlungen ausführen muß, die ihn der Menge in einem falschen Lichte erscheinen lassen, durch die er der Lächerlichkeit, der Schmähung und Beschimpfung Aller anheimfällt. Ein solcher Mann wird gewiß beunruhigt seyn, er wird schmerzlich die Collision von Pflicht und vox populi empfinden, aber niemals wird er von Gewissensbissen gepeinigt werden, so lange in ihm die Ueberzeugung besteht, daß er so handeln mußte um der Pflicht willen.

Auch der Nachahmungstrieb, die Gewohnheit etwas oft und immer Geschehenes nicht allein zu unterlassen, der Schmerz um den Verlust der Frau können in dem Australier nur den Drang zur Vollführung des Mordes erzeugen, und mittelbar können diese Factoren ein Gefühl der intensivsten Unlust erzeugen, wenn jener Drang, jener Trieb gewaltsam von außen her niedergehalten wird. Niemals aber können diese psychologischen Phänomene die Ursachen oder ersten Anfänge jenes ruhelosen Unlustgefühls abgeben, das im Individuum durch den ungünstigen Ausfall der sittlichen Selbstbeurtheilung in Hinsicht auf ein bestimmtes Geschehniß erzeugt wird. Nur der Umstand allein, daß der Australier die Vollbringung jenes Mordes als seine heilige Pflicht betrachtet, nur dieser Umstand macht die Unterlassung der That zur Ursache des Gewissensbisses. Allerdings complicirt sich dieses psychologische Phänomen, wie in den meisten Fällen, so auch hier mit anderen zur Vollbringung des Mordes antreibenden Motiven, doch mit dem Wesen des Gewissensbisses haben jene auf denselben Effect hinzielenden psychischen Phänomene nichts gemein; in dynamischer Hinsicht kann man sie unbedenklich als gleichartige erklären, in genetischer Hinsicht niemals.

Das Gewissen des Einzelnen kann mit vollem Rechte in darwinistischer Weise als das Echo der allgemeinen Ansicht über sittlich gute und schlechte Thaten definirt werden; denn die Materie, der Inhalt desselben hat offenbar diesen Ursprung; und nur hierdurch wird es erklärbar, warum dieser Gewissensinhalt bei den Individuen verschiedener Racen, Völker und Culturstufen so verschieden, so bizarr, so widerspruchsvoll ist, wie es das angeführte Beispiel erhärtet. Doch das Gewissen selbst, die Selbstbeurtheilung bestimmter Handlungen in Hinsicht auf ihre moralische oder unmoralische Natur, die Form des Gewissens, wenn ich so sagen darf, ist niemals dadurch entstanden, daß die Allgemeinheit, der Stamm, das Volk bestimmte Handlungen als moralisch gut oder schlecht betrachtete; denn jene Ansicht der Allgemeinheit ist schon die Folge des Volks-

gewiſſens, und wir ſind zu der Frage gezwungen, wie jene Anſicht der Allgemeinheit entſtanden ſey. Eine derartige Theorie leidet an einem circulus vitiosus, ſie erklärt die Entſtehung des individuellen Gewiſſens nur durch die Annahme eines vorhandenen Volks-Allgemein-Gewiſſens, während doch die Entſtehung des letzteren wiederum nur durch die Annahme des vorhandenen individuellen Gewiſſens erklärbar iſt.

Der Gewiſſensbiß, welchen das Unterlaſſen einer beſtimmten Handlung bei einem beſtimmten Individuum erzeugt, iſt daher ein ſicheres Zeichen dafür, daß jene Handlungen für das Individuum eine moraliſche, eine ſubjectiv-moraliſche iſt. Die Exiſtenz des Gewiſſensbiſſes als pſychiſchen Phänomens, die ſelbſt der entſchiedenſte Materialiſt nicht wegleugnen kann, iſt ein Thatſachenbeweis dafür, daß von den Individuen Handlungen vollzogen werden, deren Motive zum Theil durch die ſittliche Selbſtbeurtheilung des Handelnden geſetzt werden, und ſolche Handlungen müſſen als ſubjectiv-moraliſche unter allen Umſtänden bezeichnet werden.

Der Aſtronom muß zur Erklärung der Tages- und Jahreszeiten u. ſ. w. die Annahme machen, daß die Erde und die übrigen Planeten ſich um die Sonne bewegen, daß die Geſtirne in beſtimmten geometriſchen Figuren ſich bewegen, und nur durch dieſe Annahme wird es ihm möglich bis auf Secunden genau den Aufgang der Geſtirne auf Jahrzehnte hinaus zu berechnen. In derſelben Lage befindet ſich auch der Ethiker, er muß zur Erklärung des Gewiſſensbiſſes die Annahme machen, daß durch die ſittliche Selbſtbeurtheilung die Handlungen der Menſchen bewegende Motive geſetzt werden, daß die ſittliche Selbſtbeurtheilung eine im Seelenorganismus vorhandene Function ſey, und durch dieſe Annahme vermag der Ethiker, ſobald er die moraliſche Beſchaffenheit und die moraliſchen Anſchauungen eines Individuums kennt, im Voraus das Eintreten von Gewiſſensbiſſen zu berechnen. Die Realität von Handlungen, welche unter ihren Motiven auch ſolche moraliſcher Natur haben, iſt daher über allen Zweifel erhaben. Freilich ob die durch die

ſittliche Selbſtbeurtheilung geſetzten Motive für ſich allein im Stande ſind Individuen zu moraliſchen Handlungen zu beſtimmen, wann und unter welchen Umſtänden ſie nicht ausreichen, das feſtzuſtellen iſt nicht die Sache des Ethikers ſondern des Pſychologen.

Eine ganz andere Frage iſt es, ob ſubjectiv-moraliſche Handlungen auch objectiv-moraliſche ſind; daß ſie nicht immer hierauf Anſpruch machen können, beweiſt ſchon der in Frage ſtehende Fall. Denn kein Vernünftiger wird behaupten, daß die Ermordung einer unſchuldigen Frau wegen des Verluſtes der eigenen eine objectiv-moraliſche Handlung ſey.

Das Weſen der ſubjectiv-moraliſchen Handlung beſteht daher nicht in dem Inhalt, in der Natur der Handlung oder deren Effect, ſondern lediglich in der Geneſis des Motivs. Daher kommt es auch, daß Handlungen, welche zu beſtimmten Zeiten der Entwickelung des Menſchengeſchlechts ſubjectiv-moraliſche waren, jetzt ſubjectiv-unmoraliſche ſind oder als indifferente betrachtet werden, weil die ſittliche Beurtheilung dieſer Handlungen von Seiten der Individuen eine andere geworden iſt; ich erinnere in dieſer Hinſicht nur an die frühere und jetzige Beurtheilung der extremen Askeſe, der Wittwenverbrennung u. ſ. w.

Da nun den Handlungen der übrigen organiſchen Weſen nie gleichartige oder ähnliche Motive zu Grunde liegen, weil ſelbſt bei den intelligenteſten, mit Urtheilsvermögen ausgeſtatteten Thieren nur eine utilitariſtiſche, niemals aber eine ſittliche Selbſtbeurtheilung Statt hat, ſo kann mit Beſtimmtheit behauptet werden, daß die ſubjectiv-moraliſchen Handlungen nur von Menſchen vollzogen werden können, daß ſie menſchliche Handlungen im engeren Sinne ſeyen.

Die ſubjectiv-moraliſche Handlung iſt ſomit erſtens durch die Geneſis der moraliſchen Motive characteriſirt, zweitens durch den Umſtand, daß die intendirte Handlung von dem handelnden Individuum unter den Begriff des Moraliſchen, deren Unterlaſſung aber unter den Begriff des Unmoraliſchen ſubſumirt

wird, gleichviel, was auch immer das einzelne Individuum unter diesen Begriffen sich denken mag.

Eine zweite wichtige Frage ist es, ob die bei den übrigen Organismen vorhandenen psychischen Anlagen, auch wenn sie als entwickelungsfähige betrachtet werden, worüber man ja streiten kann, in einem bestimmten Entwickelungsstadium jene Organismen befähigen würden subjectiv-moralische Handlungen zu vollziehen.

Darwin giebt ohne Zögern zu, daß der Mensch allein ein moralisches Wesen sey, er ist jedoch der Ansicht, daß dieses Privileg die nothwendige Folge seiner großen intellectuellen Ueberlegenheit sey; er hält somit den moralischen Sinn oder die sittliche Selbstbeurtheilung für eine durch die natürliche Entwickelung der Organismen erzeugte Acquisition, der besondere, nur der menschlichen Seele eigene Anlagen nicht zu Grunde liegen. Der Mensch besitzt allein die Fähigkeit seine Handlungen mit ihren vorhandenen oder zukünftigen Motiven zu vergleichen, sie zu billigen oder zu mißbilligen, er allein überlegt und vergleicht in jedem Augenblicke, das was er thut, mit dem, was er hätte thun können, er vermag daher auch nach geschehener That jedesmal zu beurtheilen, ob sein Handeln die geselligen Triebe, welche sich beständig regen und daher auch sein innerstes Wesen ausmachen, verletzt hat, indem er sich von einem ungestümen, aber nur augenblicklich sich regenden Triebe bestimmen ließ. Die Thiere hingegen, selbst die höchsten Arten, welche durch ihre Handlungen ohne Zweifel erkennen lassen, daß sie Gedächtniß, Phantasie, Aufmerksamkeit, ja selbst Ueberlegung besitzen, bleiben in ihrer Intelligenz von der Macht des Instincts beherrscht, sie verlieren sich in die vorhandenen Sinnesempfindungen, und ihr Denken vermag sich niemals, wie das menschliche, Zukunft und Vergangenheit in gleicher Weise wie die Gegenwart zum Gegenstand seiner Thätigkeit zu nehmen. Es ist daher leicht zu erkennen, warum nur der Mensch als intelligentes Wesen jenen heftigen, unablässigen Schmerz, den Gewissensbiß zu empfinden vermag, sobald er sich bewußt wird

gegen jene Triebe ſich aufgelehnt zu haben, die durch die einſtimmige Anſicht aller ſeiner Genoſſen als unabweisbare gekennzeichnet ſind, und an deren Nichtbefriedigung er durch ſein Gedächtniß unabläſſig erinnert wird.

Wenn der Gewiſſensbiß wirklich, wie Darwin meint, die Folge des Verſtoßes gegen die Geſelligkeitstriebe wäre, dann müßte man allerdings zugeben, daß lediglich die hohe intellectuelle Entwickelung des Menſchen die Entſtehung jenes Phänomens bedinge; denn Geſelligkeitstriebe, ſympathiſche Gefühle, Selbſtbeherrſchung u. ſ. w. beſitzen auch viele Thiere, wie es uns eine ſorgfältige Beobachtung der Thierwelt gelehrt hat. Jedoch dieſe Theorie iſt unhaltbar; denn jenes angeführte Beiſpiel iſt ſchon der eclatanteſte Gegenbeweis. Der Auſtralier wurde von Gewiſſensbiſſen geplagt, weil er einen Mord nicht ausgeführt hatte. Wer wird in dem vorliegenden Falle es wohl wagen zu behaupten, daß die Begierde nach der Ermordung einer fremden, unſchuldigen Frau wegen des natürlichen Todes der eigenen irgend jemals das Product eines Geſelligkeitstriebes ſeyn könne bei einem menſchlichen Individuum? Gewiß Keiner. Ferner lehrt uns die Beobachtung der Thierwelt, daß Geſelligkeitstriebe und hohe Intelligenz in gar keinem thatſächlichen Connex ſtehen, geſchweige denn in einem cauſalen. Denn viele Inſekten und Vögel von niedriger Intelligenz leben geſellig, erzeugen relativ hoch entwickelte Geſellſchaftsverhältniſſe (Bienen, Ameiſen, niedrige Meeresorganismen, Vögel), während der größte Theil der intellectuell und ſomatiſch hoch entwickelten Raubſäugethiere und Raubvögel keine Spur eines Geſelligkeitstriebes erkennen laſſen. Wenn dieſe Triebe wirklich die Quelle des moraliſchen Handelns wären, dann müßte man die Göttin „Natur“ einer unverzeihlichen Caprice beſchuldigen, indem ſie dieſe wichtigſten aller Triebe launiſch dem niedrigen Inſect ſchenkte, während ſie dieſelben den vollkommenſten Organismen in der Thierreihe verſagte. Die Geſelligkeitstriebe erſchaffen allerdings das Medium, die geſellige Welt, innerhalb deren die moraliſchen Handlungen allein gedeihen und ſich entwickeln können, ſie ſind ſomit die

conditiones sine qua non ihrer Entstehung, aber sie sind nur die conditiones der moralischen Handlungen, nicht deren causae. Schäffle hat Unrecht mit seiner Behauptung, man könne die socialen Ordnungen nicht aus bestialen Daseynskämpfen erklären; denn die Geselligkeitstriebe und die aus ihnen sich entwickelnden Kämpfe sind die wichtigsten Bedingungen für die Entwickelung und Existenz der socialen Ordnungen, doch auch Darwin ist entschieden im Unrecht mit seiner Behauptung; denn er identificirt causa und conditio in fehlerhafter Weise.

Jedoch nicht die geselligen Triebe allein sind angeblich die Quelle der menschlichen Moral, sondern vor Allem die hohe Intelligenz. Darwin erläutert diesen Gedanken auf recht drastische Weise.

Diejenigen Schwalben, welche zu spät gebrütet haben, befinden sich in einer großen Verlegenheit, sobald die Zeit ihrer jährlichen Wanderung herannaht. Die Mutterliebe und der Wandertrieb regen sich beide gleich mächtig und kämpfen mit einander während einiger Tage. Der Vogel fliegt unruhig hin und her, er kann zu keinem Entschlusse kommen, ob er bleiben oder seine theure Brut verlassen soll, die noch zu schwach ist ihm zu folgen. Jedoch in einem Augenblicke, wo er seine Jungen nicht sieht, fliegt er davon und ist verschwunden. Sobald nun die Schwalbe am Ziele ihrer langen Wanderung angekommen ist, erlischt der Wandertrieb; welche Gewissensbisse würden sie nun peinigen und ihr Ruhe und Rast rauben, wäre sie mit einer der unsrigen ähnlichen Intelligenz ausgerüstet, würde sie unaufhörlich an ihre Jungen denken müssen, die im Norden hilfslos zurückgeblieben sind und durch Hunger und Kälte einen gewissen Untergang finden! Sie würde es selbst nicht verstehen, wie sie im Stande war, ihre Brut dem sichern Untergange preiszugeben, ebenso wie eine Mutter untröstlich bleiben würde, wenn sie in einer großen Gefahr ihrer Kinder Leben geopfert hätte, um sich zu retten.

Dieses Beispiel ist ein recht glücklich gewähltes, doch die daraus gezogenen Folgerungen sind sämmtlich falsche. Die mit

menſchlicher Intelligenz ausgeſtattete Schwalbe wird am Ziele ihrer Wanderung gewiß an ihre Jungen denken müſſen; ihr ſcharfes Denken und Beobachten wird ihr die Gewißheit geben, daß die Brut dem nordiſchen Winter nothwendigerweiſe zum Opfer fällt, ſie wird darüber vom heftigſten Seelenſchmerz gepeinigt werden; denn die Liebe zu den Jungen, der Trieb für die hilfsloſe Brut zu ſorgen ſind unzweifelhaft Geſelligkeitstriebe, deren Verletzung heftiges Unluſtgefühl zur Folge hat; doch welcher Geſelligkeitstrieb könnte wohl das Material abgeben, aus dem ſelbſt das ſpeculativſte Denken der Schwalbe den Begriff des moraliſch Guten und Schlechten, den Begriff der Pflicht abſtrahiren könnte? Es giebt keinen derartigen Geſelligkeitstrieb. Das Denken endlich als formale Thätigkeit — um dieſe handelt es ſich ja nur — iſt doch gewiß erſt recht nicht im Stande jene Begriffe zu erzeugen; denn es erzeugt ja nach der Anſicht der ſtrengen Empiriſten aus ſich ſelbſt überhaupt nichts. Die Schwalbe könnte ſich offenbar doch nur Gewiſſensbiſſe wegen ihres Handelns machen, wenn in ihr das Bewußtſeyn vorhanden wäre, daß die begangene That, das Verlaſſen der Brut eine moraliſch ſchlechte war, daß ſie verpflichtet war mit ihrer Brut zu leben oder zu ſterben. Mithin wird eine mit menſchlicher Intelligenz ausgeſtattete Schwalbe in dem vorliegenden Falle den heftigſten Seelenſchmerz empfinden, doch von Gewiſſensbiſſen wird ſie nie gepeinigt werden; denn weder die äußere, noch die ſinnliche innere Erfahrung birgt Elemente, aus denen das Denken die moraliſchen Begriffe gewinnen könnte, wie es etwa aus jenem Erfahrungsmaterial die Begriffe des Nützlichen und Schädlichen, des Großen und Kleinen u. ſ. w. abſtrahirt, indem es die einzelnen durch das Gedächtniß fixirten Anſchauungen und Wahrnehmungen verarbeitet.

Die geſelligen Triebe ſind alſo ebenſowenig als die Intelligenz für ſich allein geeignet als Erklärungsprincipien für die Entſtehung und das Weſen der moraliſchen Begriffe und des Gewiſſensbiſſes zu dienen, noch viel weniger ſind die übrigen

im Thierleben auftretenden Triebe hierzu geeignet, wie einstimmig auch von den Materialisten zugegeben wird, man muß daher nothwendigerweise eine besondere Quelle für die Entstehung jener Begriffe und der mit ihnen zusammenhängenden psychischen Phänomene annehmen, die ich für's Erste als die sittliche Selbstbeurtheilung bezeichnet habe, da wir vorläufig außer Stande sind etwas Genaueres über dieses Problem anzugeben.

Wenn man daher auch zugeben wollte oder müßte, daß die Thiere dieselben intellectuellen Anlagen und Triebe besäßen, welche dem Menschen eigen sind, wenn man ferner auch zugeben müßte, daß diese Anlagen der Thiere entwickelungsfähig seyen, so könnte man dennoch behaupten, daß ein Thier niemals in irgend einem Entwickelungstadium dahin gelangen wird menschliche, d. h. subjectiv-moralische Handlungen auszuführen. Es ist somit jetzt nachgewiesen, daß die Ethik eine vollkommen berechtigte Geisteswissenschaft ist, weil sie nicht nur ein logisch mögliches, sondern auch practisch mögliches Object und nicht unmögliche Phantastereien behandelt. Der Ethiker kann sich ruhig auf den Boden des Atheisten und des Materialisten stellen, ohne dadurch außer Stande gesetzt zu werden, dem Gegner die practische Möglichkeit und Realität moralischer Handlungen, insofern sie specifisch von den natürlichen Handlungen verschieden sind, streng zu erweisen; denn die Existenz der subjectiv-moralischen Handlungen ist ein durch das psychische Phänomen des Gewissensbisses bezeugtes Factum, dessen Nachweis von jeglichen systematischen Principien unabhängig ist.

Die Ethik ist eine wissenschaftliche Theorie des moralischen Handelns im Allgemeinen und der moralischen Handlungen und Ideen im Besonderen. Wie der Astronom die Himmelskörper nach Entstehung, Wesen, Wirksamkeit und endlichem Schicksal zu begreifen sucht, so muß der Ethiker die in der Geschichte der Menschheit wirksam gewesenen und noch wirksamen Ideen in Bezug auf Entstehung, Wesen, Wirksamkeit und Schicksal zu erforschen streben, sein Sternenhimmel ist die gesammte Menschheit als moralische betrachtet, seine Fixsterne, Planeten, Kometen

sind die historischen und moralischen Ideen. Niemals ist sie eine Wissenschaft von willkürlich erdachten Normen, Ideen und Idealen, sie giebt nur Gesetze über practisch mögliche oder wirklich existirende Phänomene, doch das Individuum kann diese Gesetze als die Normen seines Handelns betrachten. Anders verhält es sich freilich mit den objectiv-moralischen Handlungen, sie können nur als Consequenzen metaphysischer Axiome, vielleicht gar theologischer Lehrsätze gefolgert werden; sie sind wie die vollkommene, metaphysische Wahrheit ein Ziel, nach dem wir streben dürfen, ob wir es jemals erreichen werden, wer weiß es. Dieses System der objectiv-moralischen Handlungen kann nur einen Theil der Metaphysik ausmachen, oder wenn dieses letztere nicht möglich ist, einen Theil der Theologie als theologische Moral.

Berlin, im September 1883.

---

# Wille oder Phantasie?

## Kritische Parallele zur Würdigung der Philosophie A. Schopenhauer's.

Von

**J. Frohschammer.**

Nicht um eine eingehende Kritik der gesammten Schopenhauer'schen Philosophie nach allen ihren Theilen handelt es sich im Folgenden, sondern hauptsächlich um eine kritische Beleuchtung der Principienlehre derselben in Vergleichung mit dem Princip, das ich selbst geltend gemacht und zur systematischen Entwicklung einer Weltauffassung resp. zur Erklärung des Weltprocesses zu verwenden versucht habe.

Eingehender Kritik, besonders in Rücksicht auf ihren Pessimismus, ist die Philosophie Schopenhauer's schon oft unterzogen worden und es ist nicht sehr schwierig, Widersprüche und Unrichtigkeiten aller Art, sowohl dem Ganzen als im Einzelnen nachzuweisen. Faßt man nur die vier Bücher des Hauptwerkes:

„Die Welt als Wille und Vorſtellung" in's Auge, ſo zeigt ſich dieß ſchon, denn dieſelben ſtehen nicht blos mit einander nicht in conſequentem ſyſtematiſchen Zuſammenhang, ſondern ſind mit einander in Disharmonie, ſie machen ſogar einander mit ihrem Inhalte geradezu unmöglich. Im erſten Buche nämlich vertritt Schopenhauer bekanntlich den (Kant'ſchen) erkenntnißtheoretiſchen Idealismus, der über den Subjectivismus des Erkennens nicht hinauskommen ſoll zur Gewißheit einer objectiv-daſeyenden, realen Welt, ſondern nur zum Object für ein Subject. Im zweiten Buche aber wird ein entſchiedener Realismus behauptet, inſofern der blinde Wille, die ziellose Strebenskraft als das eigentlich Seyende, als das objective, reale Weſen (Ding an ſich) behauptet wird. Eine Behauptung, die nach dem erſten Buche unmöglich iſt, da die Erkenntniß-Organe keine objective Realität bekunden ſollen, ſonderu eben nur Objecte für ein Subject. Schopenhauer will freilich dieſes reale Weſen oder Grundprincip des Daſeyns im Selbſtbewußtſeyn entdeckt haben; allein das Selbſtbewußtſeyn iſt nach ihm ja doch auch nur ein Hirnbewußtſeyn, wie das Bewußtſeyn von der ſinnlichen Welt, und kann alſo wohl nicht mehr Objectivität bezeugen, als das Sinnenbewußtſeyn, da es eben auch nur als Affection des Gehirns und formales Wiſſen, nicht als die Sache ſelbſt aufgefaßt werden kann — bei idealiſtiſcher Erkenntnißtheorie. Umgekehrt, wenn das Selbſtbewußtſeyn ein reales Grundweſen kundgibt und bezeugt, dann iſt kein entſcheidender Grund mehr da, der Wahrnehmung der Dinge mittelſt der Vorſtellungen objective Realität abzuſprechen. Außerdem aber bezeugt, wie noch näher zu erörtern ſeyn wird, das Selbſtbewußtſeyn unſer Weſen nicht als Wille oder nicht blos als Wille, ſondern zunächſt als Wiſſen, eben als ſich ſelbſt und ſeine Thätigkeiten wiſſendes Weſen, damit dann allerdings auch als wollendes Seyn, als Wille, aber auch als fühlendes, als Gemüth. — Das dritte Buch des Schopenhauer'ſchen Hauptwerkes iſt bekanntlich eine kurzgefaßte Aeſthetik, oder vielmehr eine Ideenlehre mit einiger Annäherung an Platon's Ideen. Dieſe Lehre nun geht keines-

wegs aus dem ersten und zweiten Buche hervor oder aus Einem von beiden, sondern ist nur so zu sagen äußerlich hinzugefügt und stimmt mit keinem von beiden überein. Die Ideen sind nämlich offenbar nicht als bloße Vorstellungen aufzufassen im Sinne Schopenhauer's, wenn sie auch thatsächlich aus Vorstellungen hervorgegangen und eigentlich abstracte Begriffe sind. Sie werden aber als reale Wesen oder Mächte betrachtet, als reine vollkommene Wesenheiten, deren Wahrnehmung den Menschen der bloßen Erscheinungs- (Vorstellungs-) Welt entrückt (wenigstens momentan) in ein höheres objectives, reales Gebiet. Eben so wenig aber stimmt diese Ideenlehre mit dem zweiten Buche überein, denn aus dem blinden, ziellosen, unglückseligen Willen und Streben als Grundprincip und -Wesen des Daseyns kann dieses Idealreich unmöglich stammen und noch weniger dessen adäquater Ausdruck seyn, sondern steht vielmehr in Disharmonie damit und erscheint als ein Produkt aus einer andern Grundwurzel des Daseyns als einem blinden, blindstrebenden Willen. — Was endlich das vierte Buch des genannten Werkes betrifft, so kann dasselbe als der ethische Theil des Systems betrachtet werden, wie eben Ethik bei der blinden Willenslehre und in Verbindung mit der pessimistischen Weltauffassung noch möglich ist. Auch dieser Theil geht keineswegs consequent aus den drei andern hervor und ist weder mit dem ersten noch dem dritten vereinbar — ja nicht einmal mit dem zweiten, mit der Willenslehre und dem Pessimismus. Denn wenn das Wesen der Welt blindes, unersättliches Willensstreben ist, aus dem die Unseligkeit des Daseyns hervorgeht, so ist es vergeblich sich von diesem Streben oder vom Willen zum Leben zu befreien, da das Wesen sich nicht selbst aufheben kann und das Befreienwollen eben auch wieder ein solches Streben ist und Unseligkeit begründet. Was aber das ethische Verhalten Andern gegenüber betrifft, die Hülfeleistung und Förderung aus Mitleid, so hat man schon mit Recht darauf hingewiesen, daß nach Schopenhauer's Grundlehre ein solches Verhalten eigentlich ungeeignet und unberechtigt sey, da dadurch eine Förderung des unberechtigten, zur Unseligkeit führen-

den Willens zum Leben bei dem Nächſten ſtattfinde und alſo dieſes Mitleid mit ihm nur ſein Unglück verlängert oder vergrößert. — So verhält es ſich ſchon mit den verſchiedenen Theilen des Schopenhauer'ſchen Syſtems. Aber auch innerhalb dieſer einzelnen Theile ſelbſt findet ſich wiederum Disharmoniſches und Unhaltbares in Fülle, worauf näher einzugehen hier nicht zu unſrer Aufgabe gehört, da es ſich hier, wie bemerkt, hauptſächlich um Schopenhauer's Principienlehre handelt, d. h. um die Richtigkeit und Haltbarkeit ſeines Grundprincips, des Willens und um die Möglichkeit reſp. Unmöglichkeit, den Weltproceß aus dieſem Princip in ſeinen verſchiedenen Stufen, Momenten und Geſtaltungen zu erklären. Dieſe Unterſuchung wird zeigen, daß von Schopenhauer das Richtige in dieſer Beziehung nicht erkannt ſey und daß die Nothwendigkeit beſtehe, nach einem andern Grundprincip zu forſchen, das an ſich richtiger und haltbarer ſey und eine lichtvollere, conſequentere Erklärung des Weltproceſſes ermögliche. Und indem ich dabei das Princip berückſichtige und vergleichend darſtelle, das ich ſelbſt als das richtige geltend zu machen ſuchte, geſtaltet ſich die Unterſuchung und Darſtellung zu einer kritiſchen Parallele beider Principien und Syſteme zur Würdigung der Philoſophie Schopenhauer's.

## I.

Schon bei Fichte und Schelling finden ſich ſehr ſtarke Betonungen des Willens, als ob dieſer das eigentliche Grundweſen und Princip des Daſeyns ſey. Ohne Zweifel hat Schopenhauer davon Anregung erhalten zur Aufſtellung ſeiner Grundlehre; allein die eigenthümliche Modifikation, die er der Auffaſſung des Willens als Grundweſens des Daſeyns gab, die Blindheit, Irrationalität und Grundloſigkeit als Haupteigenſchaften desſelben, iſt ſicher ſein Eigenthum, ſtammt von ihm ſelber. Und zwar von ihm ſelber im eigentlichen Sinne, inſofern ſie ſeiner ſubjectiven peſſimiſtiſchen Stimmung oder Gemüthsart und ſeinem ungebändigten, ruheloſen Begehren oder Willensſtreben entſprach, oder vielmehr darin ihre Quelle finden konnte.

Er selbst indeß will diesen Willen als Princip und reales Wesen des Daseyenden (vielmehr Vorgestellten, oder der Erscheinungswelt) durch nähere Betrachtung des menschlichen Selbstbewußtseyns entdeckt haben. In diesem nämlich offenbare sich das eigentliche Wesen des Menschen als ein lauteres Wollen und Streben, als Wille zum Leben, wofür alle andern Geistesfähigkeiten oder Gehirnfunctionen nur als Mittel erscheinen. Diesen im Menschen entdeckten Willen, als ruhe- und zielloses Streben trägt nun Schopenhauer auch auf die Natur über, daher er von einem „Willen in der Natur" spricht, indem er zunächst darunter die organischen Principien oder das (zweckstrebende) Organisationsprincip versteht, weiterhin aber alle wirksame Naturkraft, also auch die nicht teleologisch, sondern rein nur mechanisch wirkende Kraft in derselben, insbesondere die Gravitationskraft und die andern Formen der physikalisch wirkenden Kräfte. Zuletzt also erscheint dieser Schopenhauer'sche Wille, der das Wesen, die Realität des Daseyns ausmachen soll, als nichts Anderes mehr, denn als die mechanisch in der Erscheinungswelt wirkende physikalische Grundkraft des Daseyns oder die continuirlich wirkende mechanische Bewegung, die bloße causa efficiens in der Natur. Und zwar wird dieser sog. Wille zwar als an sich blind und grundlos bezeichnet, aber dennoch von ihm auch teleologisches Wirken abgeleitet, während er andrerseits gar nicht als Causalität aufgefaßt werden soll, so daß derselbe zugleich als irrational und als teleologisch, als nicht-causal und doch als Quelle alles causalen Wirkens oder Geschehens in der Erscheinungswelt betrachtet wird.

Wie unhaltbar diese Schopenhauer'sche Grundlehre vom Willen als Wesen und Urprincip des Daseyns sowie deren Ableitung oder Begründung sey, ist ohne große Schwierigkeit zu zeigen. Es ist schon bemerkt, daß dieser blinde, grundlose Wille eigentlich nichts andres sey als die mechanisch wirkende physikalische Grundkraft des Universums, welche in Analogie gebracht ist mit dem ruhelosen, ungezügelten Begehren und Streben der nicht von Vernunft und Einsicht geleiteten menschlichen Natur.

Was aber das Finden dieſes Willens durch Analyſe des Selbſtbewußtſeyns betrifft, ſo beruht dasſelbe auf einer Täuſchung oder wenigſtens auf einer einſeitigen, mangelhaften Erforſchung desſelben. Das Selbſtbewußtſeyn offenbart dem Menſchen ſein eigenes Weſen nicht als ein blindes, zielloſes Wollen und Streben, ſondern zunächſt als lichtes, erkennendes Seyn und Fühlen, dann aber allerdings auch als wollendes, ſtrebendes Weſen, das jedoch nicht als abſolut blind und ziellos erſcheint, ſondern mit Bewußtſeyn und Erkenntniß verbunden, wenn auch dieſe ſtets mehr oder minder mangelhaft iſt. Wie ſollte auch gerade das Selbſtbewußtſeyn des Menſchengeiſtes das Weſen von dieſem als das Gegentheil von ſich ſelbſt, als blinde, unbewußte, dunkle Kraft offenbaren, da es doch als ſolche überhaupt weder Selbſtbewußtſeyn haben oder ſich vor ſich ſelbſt offenbaren könnte, noch auch als ſolche aufgefaßt werden dürfte, wenn ſie doch einmal Selbſtbewußtſeyn zu erlangen vermöchte! Endlich aber iſt ja das Selbſtbewußtſeyn nach Schopenhauer's Lehre ſelbſt nur Hirnbewußtſeyn, gehört alſo im Grunde nur der Erſcheinungswelt, der Welt als bloßer Vorſtellung an und kann alſo das reale, objective Weſen der Welt ſo wenig offenbaren, als das Sinnen- oder Weltbewußtſeyn, oder es kommt dieſem umgekehrt ebenſo gut objectiver, realer Charakter zu als jenem!

Abgeſehen indeß von dieſer vermeintlichen Entdeckung des blinden Willens als Weſen und Realität der Welt im menſchlichen Selbſtbewußtſeyn, — ein blinder, ziellos ſtrebender, irrationaler Wille kann in keinem Falle Grund und Weſen der Welt ſeyn. Wäre das ganze Daſeyn nichts als lauter Irrationalität, Unvernunft und blindes, zweckloſes Streben oder Wollen, dann allenfalls könnte auch Urgrund und Weſen davon als nichts Anderes, denn als blindes Seyn oder Streben aufgefaßt werden — wenn in dieſem Falle überhaupt ein Auffaſſen oder Erkennen möglich wäre! Da nun aber in der Welt doch auch (nach Schopenhauer ſelbſt) Zweckmäßigkeit waltet, ideales Schauen

und vernünftiges Denken — und wäre dieses auch nur auf die Schopenhauer'sche Philosophie selbst beschränkt! so ist es unstatthaft (sachlich unmöglich), das Wesen oder den Urgrund der Welt als Unvernunft zu betrachten, von welcher nur durch eine Art Abfall Zweck- und Ideegemäßheit sowie vernünftiges Denken entstehen konnte. Ein Abfall, der ja selbst wieder als unmöglich erscheint, weil dazu ein blinder Wille unfähig wäre, ein freier, selbstständig sich entscheidender aber eben verneint wird. Außerdem soll dieser blinde Urwille nach Schopenhauer zwar als Kraft, aber nicht als Causalität aufgefaßt werden, obwohl die stoffliche Erscheinungswelt, in welcher doch neben Zeit und Raum die Causalität die Hauptrolle spielt, nichts andres seyn soll als die Objectität des Willens, in welcher Zwecke erstrebt und erreicht werden und sogar eine Sittlichkeit möglich ist! Wiederum ein Knäuel sich widersprechender Bestimmungen dieses Grundprincips! Kann dieser Urwille nicht Causalität seyn, also nichts wirken, obwohl er Kraft ist, so erscheint er eigentlich als blos stoffliches Wesen, das von einem andern Princip, der Causalität verwendet wird zur Darstellung der Erscheinungswelt; dann aber hat dieses blinde Wesen keinen eigentlich principiellen Charakter mehr. Soll dieses Schopenhauer'sche Urprincip wirklich in realer Beziehung stehen zur Erscheinungswelt mit ihren organischen Formen und geistigen Thätigkeiten, und nicht eine bloße, leere Abstraction ohne reale Bedeutung seyn, so muß es als wirkend, strebend, dann aber auch als Causalität aufgefaßt werden; wenn aber dieß, dann ist es auch mit andern Eigenschaften oder Fähigkeiten auszustatten als von Schopenhauer geschieht, da das Urprincip der Erscheinungswelt diese wenigstens in idealer Anticipation in sich enthalten muß als hervorzubringende Wirkung. Selbst wenn die Welt nur Erscheinung wäre mit ihren sinnlichen und geistigen Bildungen, müßte sie doch auch einen Grund haben und zwar einen realen, der entweder mit der in dieser Welt waltenden Causalität identisch wäre, oder zwar von dieser verschieden, aber doch in realer, wirksamer Beziehung mit ihr stände.

Selbſt aber wenn man einen dunklen, blinden, irrationalen Weltgrund als das reale Weſen des Daſeyns annehmen wollte, ſo könnte man denſelben jedenfalls nicht als Willen bezeichnen, da Wille ein ſubjectives pſychiſches Vermögen iſt und ohne Bewußtſeyn und größerer oder geringerer Erkenntniß von Willen keine Rede ſeyn kann. Wille iſt nicht blinde, mechaniſch ſich bethätigende, dem Weſen nach irrationale Kraft, ſondern vielmehr gerade das Gegentheil davon, und ſagt aus, daß ein Weſen das Stadium blos phyſikaliſchen Seyns und blinder Bethätigung überſchritten habe und ſich inſofern weſentlich davon unterſcheide.

Endlich iſt es auch durchaus unberechtigt, ſolch' ein Unding ohne Verſtand und ohne Ziel eines unaufhörlichen blinden Wollens oder Strebens als das Abſolute aufzufaſſen oder geradezu an die Stelle der Gottheit zu ſetzen. Schopenhauer ſelbſt will dieß zwar nicht direct, da er vielmehr den baaren Atheismus vertritt, der an die Stelle der Religion treten oder die „Volksmetaphyſik" erſetzen ſoll. Manche ſeiner Anhänger aber ſcheinen immerhin an dieſes blinde Urprincip eine Religion anknüpfen zu wollen. Mit Unrecht; denn ſelbſt wenn wir ſolch' ein blindes, grundloſes Weſen annehmen könnten als Grund der Welt und ihrer verſchiedenen Erſcheinungen, ſo hätten wir kein Recht dieſes für das Abſolute oder geradezu für die Gottheit auszugeben. Dieß wäre ſo unberechtigt, wie die unbedingte Leugnung des Göttlichen bei Schopenhauer ſelbſt als unberechtigt erſcheint, da die Begründung derſelben unmöglich iſt. Freilich haben wir andererſeits auch keine Mittel, die Gottheit oder das Abſolute an ſich wiſſenſchaftlich zu erkennen, da wir doch nicht einmal die Welt in ihrer Unendlichkeit nach innen und außen, im Großen und im Kleinen zu erkennen vermögen, inſofern nur ein kleiner Theil davon uns zugänglich iſt — und ſelbſt dieſer bisher nur ſehr unvollkommen ergründet werden konnte. Wir erkennen vom Abſoluten oder vom ewigen Urgrund des Daſeyns nur ſo viel, als ſich in der Erſcheinungswelt offenbart, alſo nur das der Welt immanente Grundprincip, oder die Gottheit nur

so weit und nur in solcher Beziehung, als sie sich in dieser bethätigt und offenbart. Diese Bethätigung geschieht durch äußere und innere Gestaltung, durch teleologische und plastische Wirksamkeit in Verbindung mit bestimmten, allgemeinen Gesetzen, die bei dieser Wirksamkeit als feste Basis dienen und als Mittel der Wirksamkeit zur Zweck- und Ideerealisirung. Dieselbe geschieht nach unserer Erfahrung weltimmanent und unabhängig von äußerer, d. h. anderweitiger oder übernatürlicher, wunderbarer Einwirkung — obwohl allerdings der religiöse Cultus von jeher eine solche als Hauptziel im Auge hatte und anstrebte und zum großen Theil selbst bei den gebildetsten Culturvölkern durch denselben noch zu erringen sucht. Der religiöse Glaube hält daran fest, obwohl die Erfahrung ihn widerlegt, da alle religiösen Cultusacte den Naturlauf oder selbst geschichtliche Ereignisse nicht ändern, sondern die Naturgesetze allenthalben walten und ihre Wirkungen nur durch Aufbietung anderer Natur-Ursachen oder Wirkungen gehemmt oder gelenkt werden können. Ob religiöse Acte stattfinden oder nicht, das ändert wenigstens am äußern Verlaufe nichts, wenn auch allerdings psychische Wirkungen dadurch hervorgebracht werden mögen. Ohnehin wollen ja die Gläubigen vielfach von der Gottheit sehr verschiedenes, ja entgegengesetztes wunderbares Eingreifen zu ihrem Gunsten, wenn sie etwa in Feindschaft gegen einander sind oder sonst ihre Interessen sich kreuzen. Die Gläubigen pflegen sich, wenn nicht erfolgt, um was sie in religiösen Acten erflehen wollen, hinter die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse zu flüchten und die Sache in Resignation der Gottheit anheimzugeben, indem sie sich nothgedrungen dem natürlichen Verlaufe der Dinge fügen. Hiemit kommt dann der Glaube zu dem nämlichen Bekenntniß und Verhalten wie die wissenschaftliche Forschung, die Philosophie: nämlich zu dem der Verborgenheit, Unzugänglichkeit, des Nichtwissens und Nichtwissenkönnens. Das Wesen des Absoluten an sich ist uns verhüllt durch die Unermeßlichkeit der Welt und den furchtbaren Entwicklungsproceß der Natur. In diesem aber nehmen wir, wie schon bemerkt,

neben der Geſetzmäßigkeit und Nothwendigkeit des Naturgeſchehens noch das ideale Wirken eines teleologiſchen und plaſtiſchen Geſtaltungs-Agens wahr, daß ſich mehr oder minder mit einer gewiſſen Freiheit bethätigt, und in dieſer beiden ſelbſtſtändigem Zuſammenwirken verläuft der Weltproceß. Das Abſolute oder die Gottheit mag im Ganzen desſelben eine geheimnißvolle Einwirkung ausüben, die ſich etwa im menſchlichen Gemüthe ankündigt, aber jedenfalls ſind die beiden Factoren, der nothwendige und der freie, in dieſe geheimnißvolle Einwirkung als ſelbſtſtändige aufgenommen, und nur als ſolche können ſie Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Forſchnng ſeyn, der naturwiſſenſchaftlichen wie der philoſophiſchen. Sonach kann die Philoſophie nicht das Abſolute an ſich erkennen und noch weniger einen blinden, dummen, irrational wirkenden Willen als Welt-Weſen und -Princip behaupten, ſondern das Grundprincip des Weltproceſſes, das eigentlich thätige Princip offenbart ſich in der teleologiſchen und plaſtiſchen Geſtaltung des Daſeyns und der äußerlichen und innerlichen (pſychiſchen) Entwicklung des Geſtalteten. Es iſt alſo ein anderes Grundprincip aufzuſuchen als das Schopenhauer'ſche, und zwar ein ſolches, wie es als geeignet erſcheint, dieſe Wirkungen hervorzubringen. Als ſolches Princip wurde nun die Phantaſie aufgeſtellt, aber in weiterem und tieferem Sinne, als dem Worte gewöhnlich beigelegt wird. Wir haben dieß kurz zu erörtern.

Um zu erkennen, daß nicht der Wille — weder ein ſehender, noch weniger ein blinder — als Welt-Weſen und -Princip aufgefaßt werden könne, iſt der einfachſte Weg die Beobachtung der unendlichen Geſtaltungen, insbeſondere der organiſchen und lebendigen Bildungen der Natur; dann die Betrachtung des Beginnes und der Entwicklung des geiſtigen Lebens in der Menſchengeſchichte. Das größte Problem, zu deſſen Erforſchung Naturwiſſenſchaft und Philoſophie zuſammenzuwirken haben, iſt das Daſeyn, reſp. der Urſprung des Organiſchen und des Pſychiſchen in der Natur. Dieß Problem wurde auch in der neueren Zeit vielfach erörtert und gab Anlaß zu dem großen Streite zwiſchen

Materialismus und Idealismus, der besonders um die Mitte dieses Jahrhunderts in Deutschland geführt ward. Der Materialismus wollte Leben und Geist einzig und vollständig aus dem Stoffe, aus der Bewegung und verschiedenen Lagerung der Atome erklären, während der Idealismus (und Spiritualismus) ein besonderes Princip für das Organische und Lebendige zur Entstehung und Erhaltung für nothwendig erklärte. Die Sache ist nunmehr dahin gediehen, daß die bedeutendsten Naturforscher den eigentlichen Materialismus mit seinen todten Atomen und deren mechanischer äußerlicher Bewegung aufgegeben haben, insofern sie den materiellen Atomen außer den physikalischen und chemischen Eigenschaften oder Kräften auch noch die (zunächst latente) Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit zuschreiben, welche sich bethätigt und offenbart, wenn die Bedingungen dazu erfüllt sind. Damit ist das blos äußerliche, den Raum ausfüllende Seyn der Atome aufgegeben und sind diese zu Monaden erhoben, d. h. zu letzten Einheiten, die nicht blos äußerlich sind wie die Atome, sondern ein Inneres haben, also Wesen sind, die sich von Innen aus entwickeln und zu höheren Stufen des Seyns und Thätigseyns gelangen können. Damit ist den letzten Einheiten des Daseyns selbst ein inneres Princip zugetheilt, das sich als Organisations- und Lebensprincip bethätigt, während das Aeußere, als Materie Erscheinende, nur eine dienende Stelle als Mittel zu spielen hat.*) Damit ist der Materialismus aufgegeben und der Idealismus angenommen, sodaß es sich nur noch um Pluralismus und Monismus handelt, d. h. darum, ob ursprünglich schon eine unendliche Fülle von bestimmten, in sich abgeschlossenen (unzerstörbaren) Individualitäten anzunehmen seyen oder Ein Urprincip, Eine Gestaltungs- oder Individualisationskraft, durch welche im unermeßlichen Weltproceß die Individuen, die Gattungen, Arten u. s. w. der Wesen gesetzt werden als zeitlich vergängliche Einzeldinge, die aber dem Gesammtzwecke, der Erreichung eines Zieles des Weltprocesses dienen.

*) Vgl. des Verf. Schrift: Monaden und Weltphantasie. München 1879.

Dieſe Wendung hat der Streit um Seyn oder Nichtſeyn eines organiſchen Princips und Seelenweſens genommen und man kann inſofern ſagen, daß trotz des mechaniſchen Momentes, das der Darwinismus in die organiſche Entwicklungslehre gebracht hat, dennoch die Philoſophie, d. h. die idealiſtiſche Behauptung eines beſonderen, eigenthümlichen Lebensprincips (ſey es in oder über der Materie) den Sieg erhalten habe.

Doch iſt nun aber die Frage zu beantworten, die auch ſchon die Materialiſten zu ſtellen pflegten, was denn dieſes Organiſations- und Lebensprincip (möge es pluraliſtiſch oder moniſtiſch gefaßt werden) eigentlich ſey, reſp. ob es nicht ſelbſt wieder ein dunkles, unbeſtimmtes x ſey, durch deſſen Annahme man nicht klüger geworden, da nur die Eine Dunkelheit durch eine andere erklärt werde. Um dieſe Frage zu beantworten, iſt nöthig, die eigenthümlichen Wirkungen, die Erſcheinungen und Thätigkeiten in den Naturbildungen in's Auge zu faſſen, für welche die Urſache oder das wirkende Princip näher beſtimmt werden ſoll. Die organiſchen und die lebendigen Weſen nun ſind individuelle, innerlich und äußerlich mit ihren verſchiedenen Theilen teleologiſch ineinandergreifende Gebilde der Natur von eigenthümlicher, verſchiedener körperlicher Form oder plaſtiſcher Geſtaltung. Das Princip muß alſo Fähigkeit oder Kraft ſeyn in der Natur teleologiſch und plaſtiſch zu geſtalten, gleichſam ein der Natur immanenter Künſtler – wie ſchon Ariſtoteles annahm.*) Wollen wir uns nun Wirkensweiſe und Weſen dieſes teleologiſch und plaſtiſch wirkenden Princips einigermaßen zu klarem Verſtändniß bringen und die Möglichkeit davon begreifen, ſo vermögen wir dieß durch Beobachtung unſres eigenen pſychiſchen Lebens und Thätigſeyns, da wir dabei in unſerer eigenen Seele eine Fähigkeit wahrnehmen, die auch in ähnlicher Weiſe wirkt, teleologiſch und plaſtiſch; nämlich jene Seelenfähigkeit, die wir als Phantaſie bezeichnen. Dieſe bildet in unſerm Be-

*) Vgl. des Verf. Schrift: Ueber die Principien der Ariſtoteliſchen Philoſophie und die Bedeutung der Phantaſie in derſelben. München 1881.

wußtseyn (aus dem Unbewußten heraus) Formen, Bilder, Vorstellungen, — wirkt also insofern plastisch, und gibt Vorbilder als Ziele und Normen für das Thätigseyn, wirkt insofern also teleologisch. Es findet demnach eine vollständige Gleichartigkeit oder Analogie des Wirkens statt zwischen dem organisch wirkenden Princip in der Natur und dem innerlich gestaltenden, vorstellenden, zielweisenden Wirken unserer Phantasie (die das Aeußerliche innerlich zu machen im Stande ist in Vorstellungen, wiederum auch Innerliches, Geistiges in sinnlichen Formen vorstellen und veräußerlichen kann). Der Unterschied besteht nur darin, daß das organische Naturprincip real oder im Realen wirkt, und insofern einen objectiven Charakter zeigt, die subjective Phantasiethätigkeit aber nur formal und subjectiv bildet. Ich nannte daher jene objective oder real wirkende Phantasie im Unterschied von der subjectiven und nur formal wirkenden Phantasie als subjective Seelenpotenz. Die zunächst nur als Analogie erscheinende Gleichartigkeit des Wesens und Wirkens erwies sich bei näherer Betrachtung als ein Causal- ja Substantial-Verhältniß, insofern die subjective Phantasie von der objectiv oder real wirkenden abstammt, im Laufe des Entwicklungsprocesses der Natur aus dieser zur Seele wurde, in welcher wiederum dasselbe Princip als freie Kraft in der Form der subjectiven Phantasie erscheint, wie dieß im grundlegenden Werke zu zeigen versucht wurde.*)

Demgemäß ward die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses aufgestellt und zu begründen gesucht — und zwar in der doppelten Bedeutung als objective, real wirkende und als subjective, nur formal bildende Phantasie; beide mit einem immanenten idealistischen Momente, d. h. mit der Tendenz zielstrebend und idee realisirend zu wirken. Aus diesem Princip ist unsres Erachtens weit bestimmter und richtiger der Weltproceß mit all' seinen Gebilden und Ereignissen abzuleiten oder zu er-

*) Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München 1877. Vgl. Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. Zur Einleitung in die Philosophie. München 1884.

klären, als aus dem blinden Willen, den Schopenhauer annimmt; auch besser noch selbst dann, wenn dem Schopenhauer'schen blinden, irrationalen Willen noch (unbewußte) Vorstellung beigefügt wird, wie es versucht worden ist. Das Grundprincip des Weltprocesses (die Menschheit mit eingeschlossen) kann weder als unbedingt blind, irrational und unbewußt angenommen werden, noch auch — so weit es als weltimmanent wirksam gedacht wird — als vollständig rational, nothwendig wirkend und bewußt. Also weder blos mechanisch wirkende Grundkraft noch blind strebender irrationaler Wille sind als Urprincip anzunehmen, weil daraus das Teleologische, Rationale und Ideale des Daseyns sowie das Bewußtseyn nicht erklärt werden kann, das doch thatsächlich im Daseyn sich zeigt und geltend macht. Aber auch unbedingt Rationales und Bewußtes kann als dies Princip nicht gelten, da aus diesem das Irrationale und Unbewußte, das nicht minder thatsächlich ist, sich nicht begreifen läßt. Die Phantasie dagegen als Grundprincip faßt beides in sich, das Unbewußte und Irrationale ebenso wie die Fähigkeit und Tendenz zum teleologischen Wirken, zum Bewußtwerden und subjectiver Vernunftbethätigung in der Gestaltung und Entwicklung der Menschheit. Sie birgt ein Moment der Freiheit, ja Willkür (Irrationalität) in sich, aber in Verbindung mit der Macht und dem Streben teleologisch, plastisch und ideal äußerlich zu gestalten und innerlich individuell zu vertiefen zur Empfindung und zum Bewußtseyn; — wobei das Gesetzliche, Nothwendige des Daseyns als Mittel des Wirkens Verwendung findet. Selbst die subjective Phantasie zeigt diese Momente noch bei ihrer Bethätigung: den unbewußten, dunklen Grund aus dem heraus sie wirkt zum Bewußtwerden und für das Bewußtseyn, sowie das Moment der Freiheit und selbst Willkür, das durch Gesetz und Vernunft erst geleitet, geordnet werden muß, — verbunden mit der Tendenz des Idealisirens. Aehnlich wirkt die objective oder reale Gestaltungspotenz oder die schaffende, gestaltende Weltphantasie, die insbesondere als Generations-Potenz neue Individuen und Arten in unendlicher Mannich-

faltigkeit schafft in der Natur, wie die subjective Phantasie die treibende Macht in der Geschichte ist. In ihr sind alle jene Kräfte real gegeben und wirksam, die später im subjectiven Geiste als psychische Vermögen sich zeigen und thätig sind, also allerdings auch ein Analogon des später als Wille erscheinenden Vermögens, aber ebenso auch des Verstandes u. s. w. Doch alle diese Kräfte noch unentwickelt, noch nicht als Fähigkeiten eines Bewußt-Seyenden und Thätigen. Das Urprincip ist demnach nicht blinder Wille, d. h. Negation des Bewußtseyns und der Vernunft, wie Schopenhauer annimmt. Und selbst wenn man demselben noch Vorstellung (unbewußte) beifügt, genügt er nicht als Princip. Blinder Wille und Vorstellung können zunächst gar nichts mit einander gemein haben, in keiner Weise harmonisch oder irgendwie zusammenwirken, da sie ganz heterogen sind; man müßte nur die Vorstellung noch mit Wirkenskraft ausstatten, also ihr selbst wieder eine Art Willen zuschreiben, so daß man zwei Willen im Urprincip oder Urwesen des Daseyns hätte. Außerdem ist eine unbewußte „Vorstellung" nicht möglich, denn Vorstellung ist nur da, wo ein Subject sich ein Object äußerlich oder innerlich gegenüberstellt; dazu ist aber Bewußtseyn nöthig, denn Vorstellung ist wesentlich Inhalt eines Bewußtseyns und kann sonst nirgends vorkommen. Die sog. unbewußte Vorstellung (etwa im Gedächtniß unbewußt ruhend) ist selbst erst durch bewußte Geistesthätigkeit gewonnen, muß also im Bewußtseyn entstanden seyn, ehe sie in's Gebiet des Unbewußtseyns der Menschen-Natur mit der Fähigkeit allenfalls wieder in's Bewußtseyn hereinzutreten, gelangen kann. Ohne dieß, ohne Entgegenstellung von Subject und Object und ohne Bewußtseyn bringt es das Weltprincip nur zu Darstellungen, nicht zu Vorstellungen. Bei diesen ist das gestaltende Princip noch nicht als Subject dem Gestalteten gegenübergestellt, sondern stellt sich, real wirkend, in diesem selbst dar, so daß Subject und Object hier real Eins sind, wie auf höherer Stufe, nach der Trennung von beiden im Gebiete des Vorstellungslebens, beide wieder als Einheit (Subject-Object) erscheinen im

Selbſtbewußtſeyn. Soll im Urprincip wirklich Wille und Vorſtellung zugleich (wenigſtens der Anlage oder Potenz nach) ſeyn, ſo müſſen beide als Momente in einem dritten eingeſchloſſen ſeyn oder aus einer einheitlichen Wurzel entſpringen, wodurch die Vermittlung zwiſchen beiden ſchon im Urprincip, der objectiven oder Weltphantaſie gegeben iſt, wie ſpäter im ſubjectiven pſychiſchen Organismus (Menſchengeiſt) die ſubjective Phantaſie die zuſammenwirkende Bethätigung der Seelenkräfte vermittelt.

Wie man ſich näher die Wirkſamkeit des Grundprincips des Weltproceſſes auch denken möge, ob vollſtändig dem Weltproceſſe immanent, oder auf theiſtiſchem Standpunkt als urſprüngliche ſchöpferiſche Macht der Gottheit, immer iſt die Bethätigung desſelben nach Analogie der ſubjectiven Phantaſiethätigkeit zu denken oder vorzuſtellen, d. h. als teleologiſch und plaſtiſch wirkende, ſynthetiſche Macht. Denn wird auch eine über- oder außerweltliche Gottheit angenommen, ſo bethätigt ſich dieſelbe doch nur mit ihrer ſchöpferiſchen Kraft in der Geſtaltung und Fortſetzung der Bildungen, alſo als weltimmanente Schöpfungs- und Erhaltungs-Macht in der Weiſe der objectiv oder real wirkenden Phantaſie. Eine nähere Erwägung ſolch' eines theiſtiſchen Schöpfungs-Actes läßt dieß unſchwer wahrnehmen; die ſchöpferiſche Kraft mußte ja dabei durchaus ſich als eine bildende und Vernunft (Zweckmäßigkeit und Idee) realiſirende bethätigen, wenn organiſche und lebendige Bildungen auch nur als Keime oder ganz primitive, einfache Formen entſtehen ſollten.

Man möchte nun wohl geneigt ſeyn gegen die Auffaſſung des Urprincips des Weltproceſſes als objective, real wirkende Phantaſie einzuwenden, daß dabei auch ein ſubjectives, blos pſychiſches Vermögen als reale, objective Macht aufgefaßt werde, wie bei Schopenhauer das ſubjective pſychiſche Vermögen des Wollens zur Allgemeinheit und objectiven Realität eines Grundweſens des Daſeyns erhoben ſey. Wenn dieſes unberechtigt ſey, dann auch jenes. Dagegen aber iſt Folgendes zu bedenken: An ſich kann es nicht als unberechtigt erachtet werden, eine ſubjective pſychiſche Kraft zu verallgemeinern, d. h. das Grund-

princip nach Art oder Analogie eines psychischen Vermögens zu denken; ja der menschliche Geist ist sogar darauf angewiesen, dieß zu thun, da ihm ein anderes, höheres Gleichniß nicht zu Gebote steht. Die Religionen, auch die höchsten konnten nicht anders verfahren, und haben sich die Gottheit oder die Götter stets unter der Form der menschlichen Natur oder wenigstens des menschlichen Geistes vorgestellt. Die Philosophie verfuhr in ihrer Metaphysik oder natürlichen Theologie ebenfalls nicht anders, und selbst abgesehen davon wird jetzt allenthalben von objectiver, realer Vernunft, Vernunft im Daseyn oder in der Natur gesprochen, obwohl Vernunft ursprünglich auch nur als ein subjectives psychisches Vermögen aufgefaßt wird. So auch kann man von objectiver oder realer Phantasie sprechen, sie als Grundprincip des Weltprocesses betrachten, auch wenn sie ursprünglich nur als subjectives Seelenvermögen erscheint. (Sie war dieß übrigens zuerst nicht einmal, denn unter Phantasie (*φαντασια*) verstand man zuerst die äußere Welt-Erscheinung, das äußerlich Erscheinende, dann die innere Erscheinung oder Vorstellung und endlich das Vermögen aus der äußeren Erscheinung eine innere Erscheinung (Vorstellung) zu bilden.)*) Dagegen den subjectiven Willen kann man nicht zum Weltprincip oder -Wesen erweitern ohne ihn zugleich als Vermögen eines vernünftigen Geistes aufzufassen. Als blind und irrational ist er kein Wille mehr, sondern blinde, ziellose, höchstens nothwendig oder gesetzmäßig wirkende Strebens- oder mechanische Bewegungskraft, die das Gegentheil vom Willen ist, der nur mit Bewußtseyn und Einsicht verbunden seyn kann. Der subjective (psychologische) Wille und dieses Schopenhauer'sche objective (metaphysische) Weltwesen sind also Gegensätze und die Bezeichnung von diesem als „Wille" ist mißbräuchlich und unberechtigt. Dagegen sind die objective und subjective Phantasie gleichen Wesens und haben gleiche Wirkensweise, so daß die

*) Vgl. d. Verf. Schrift: Ueber die Principien der Aristotel. Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben. München 1881.

eine, die ſubjective, mit Recht den Namen für die andere, die objective, hergibt und umgekehrt dieſe als Quelle oder Urſache von jener betrachtet wird.

## II.

Wenn wir nun zur Unterſuchung übergehen, wie denn Schopenhauer ſein Grundprincip zur Bildung einer Weltauffaſſung oder Welterklärung verwendet, ſo läßt ſich ohne Schwierigkeit zeigen, daß nicht einmal ſeine eigene philoſophiſche Weltauffaſſung damit in Einklang ſteht oder ſich irgendwie daraus ableiten läßt, geſchweige denn daß die Welt ſelbſt, die Natur und Geſchichte mit ihren Erſcheinungen, Bildungen und Strebungen ſich daraus begreifen ließe. Wogegen ſich die Phantaſie als immanentes Grundprincip des Weltproceſſes wohl eignet, den aufſteigenden Naturproceß, die Entſtehung und Entwicklung der Naturdinge durch die ſynthetiſche und erzeugende Macht objectiver Phantaſie bis zur Menſchennatur hinauf zu erklären,*) ebenſo wie wiederum der hiſtoriſche Bildungsverlauf der Menſchheit mit all ſeinem geiſtigen Inhalt aus der ſubjectiven Phantaſie (in ſtetem Zuſammenwirken mit der objectiven) wohl zu begreifen iſt.**)

Die erſte und unmittelbare Offenbarung oder Darſtellung des metaphyſiſchen Weltweſens oder Willens findet nach Schopenhauer in den Ideen ſtatt, die noch erhaben ſind über die Welt der Erſcheinung mit ihren Grundformen von Raum, Zeit und Cauſalität. Sie ſollen das Zwiſchenglied bilden zwiſchen dem metaphyſiſchen Grund- oder Urwillen und der Erſcheinungswelt, die er allerdings ebenfalls als Objectität, alſo gewiſſermaßen unmittelbare Darſtellung des Willens bezeichnet, nicht als deſſen Wirkung. Was unter den Ideen Schopenhauer's eigentlich zu verſtehen ſey, iſt nicht ſehr klar zur Darſtellung gebracht. Sie ſollen die Platon'ſchen Ideen ſeyn; darnach wären ſie das reine

*) S. die Phantaſie als Grundprincip des Weltproceſſes. München 1877.

**) S. Ueber die Geneſis der Menſchheit und deren geiſtige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache. München 1883.

Wesen der Dinge an sich, eigentlich also Abstractionen, in ihrem reinen Seyn (ohne die Vielheit der endlichen Darstellungen oder einzelnen Gegenstände) betrachtet, Objecte reiner Schauung, interesseloser Contemplation. Andrerseits aber gilt Schopenhauer's Lehre von den Ideen als seine Aesthetik, und insofern könnten diese Ideen doch wiederum nicht ohne die sinnlichen Formen gedacht werden. Mag das eine oder andre oder beides zugleich seyn, jedenfalls können Schopenhauer's Ideen nicht als der unmittelbare und der Erscheinungswelt gegenüber adäquatere Ausdruck des metaphysischen Grundwesens oder Willens betrachtet werden, da der Wille als blind und ziellos strebend Quelle der Unseligkeit bei ihm ist, die Ideen dagegen ganz das Gegentheil davon, nämlich der einzige Grund der Seligkeit, des Beglücktseyns sind, das dem Menschen in diesem Daseyn nur zeitweilig zu Theil wird. Demnach müssen diese Ideen wesentlich ein Gegensatz vom Grundwillen und ganz andrer Natur seyn als dieser und nichts kann sich schroffer gegenüber stehen als dieser Wille und diese Ideen der Schopenhauer'schen Lehre. Sie stammen in der That von der Erscheinungswelt ab mit ihren Gegenständen und Verhältnissen und sind Erzeugnisse des menschlichen Geistes selbst resp. seiner Abstractionskraft, d. h. des Verstandes im Bunde mit der subjectiven Phantasie, durch welche die abstracten Begriffe der Erscheinungswelt in die Sphäre des reinen Seyns oder vielmehr der reinen subjectiven Contemplation so zu sagen hineingeschwindelt sind, — ohne daß auf den armen blinden Willen weiter Rücksicht genommen wäre. Es bessert an der Sache nichts, wenn Schopenhauer die Idee als ewiges Object für ein ewiges Subject bezeichnet, denn dieses ewige Subject kann selbst nichts Reales seyn, da der blinde Wille allein das Reale seyn soll und es kann daher ebenso wie sein ewiges Object nur als ein Produkt der Abstraction betrachtet werden. Es ist dabei eben nicht blos der Gedankeninhalt, sondern der ganze Denkact mit Subject und Object zur Abstraction, zu einem reinen beziehungslosen Gedankending gemacht, zu reiner, abstracter Intuition.

Nicht besser steht es um Schopenhauer's Lehre von der Erscheinungswelt, oder der Welt als Vorstellung. Als Grundformen und Principien oder wirkende Mächte derselben bezeichnet er Zeit, Raum und Causalität, welch' letztere er allein aus der Zwölfzahl der Kant'schen Kategorieen noch annimmt. Durch sie ist die Erscheinungswelt begründet, die er als Objectität des Willens erklärt, während sie ihm doch auch wieder als bloße Vorstellung, d. h. nur als Object für ein Subject gilt, für ein Subject, das selbst wiederum nur ist als Object für ein Subject — streng genommen in's Unendliche, so daß man eigentlich nie weder zu einem eigentlich Vorstellenden noch zu einem Vorgestellten oder Object kommen könnte. In welchem Verhältniß nun diese Erscheinungs- oder Vorstellungswelt zum realen Wesen der Welt oder zum Willen stehe, ist sehr unklar, wie ja überhaupt diese ganze Weltauffassung sich immer wieder als ein Knäuel von Dunkelheit, Unmöglichkeit und Widerspruch erweist. Als Ursache dieser Vorstellungswelt darf der Wille nicht betrachtet werden, denn Ursache soll er ja nicht seyn, sondern nur Kraft. Andrerseits muß aber doch diese Welt der Erscheinung als Objectität des Willens, dessen unmittelbare Darstellung seyn, nicht blos Schein. Dann muß auch die Causalität innerhalb dieser Welt wiederum als Ausdruck des realen Willens gelten, der doch nicht Causalität seyn soll. Freilich, ist das Causalverhältniß in der Welt nur Vorstellung, in der Vorstellung existirend, dann eignet es dem Willen nicht, sondern ist Produkt der Vorstellung oder eigentlich Imagination! Dann aber ist nur um so dringender die Frage zu stellen, woher denn die Vorstellung komme oder das vorstellende Subject, das sich eigentlich sein Object selber schaffen oder imaginiren muß? Die Vorstellung soll nur Gehirnfunction seyn, Produkt des Gehirns und also des Leibes, der selbst wieder als Objectität des Willens aufgefaßt wird. Dieser Leib aber mit dem Gehirn und seiner Function, der Vorstellung, ist, da er zur Erscheinungswelt gehört, eben wieder als Vorstellung aufzufassen und wir haben wieder den eben erwähnten endlosen Zirkel. Was Raum

und Zeit betrifft, so müssen sie ebenfalls als Vorstellung aufgefaßt werden und sind in Bezug auf Ursprung und Wesen ebenso dunkel, unerklärt und unverständlich, wie die Causalität. Woher sie eigentlich stammen, wie der blinde, an sich raum- und zeitlose Wille dazu komme seine Objectität in Raum und Zeit zu zeigen, oder wie die beides producirende Vorstellung entstehe, darüber ist weiter kein Aufschluß gegeben. Die Vorstellung ist eben als Thatsache aus der Erfahrung und aus Kant's Kritik aufgegriffen ohne ihren Ursprung weiter zu erklären, wie der Wille in ähnlicher Weise gefunden und als einzige Realität erklärt ist, obwohl die Welt auch als Vorstellung bezeichnet wird und damit eigentlich überhaupt als unreal erklärt ist, da von ihr auch als Wille nur durch Vorstellung gewußt werden kann. Als Vorstellung, welcher nicht blos (idealistisch) die Realität des Erkenntnißinhaltes verflüchtigt, sondern auch noch der reale Boden so zu sagen unter den Füßen entzogen ist, insofern kein vorstellendes Subject für die Vorstellung da ist, weil jedes angenommene Subject wieder nur als Vorstellung aufgefaßt werden darf. Zeit und Raum werden auch noch als principium individuationis aufgefaßt, obwohl sie Vorstellungs-Inhalt oder -Produkt, und also die Individuen auch nur Erscheinungen in der Vorstellung sind, d. h. die Individualisation in der Vorstellung von Raum und Zeit vor sich geht. Die Realität der Individuen als solcher ist demnach aufzugeben, obwohl Schopenhauer gerade im individuellen Selbstbewußtseyn das eigentliche Wesen des Daseyns, den Willen gefunden haben will, und den Individuen, die Selbstbewußtseyn und Vernunft haben, die Aufgabe für das ethische Streben stellt, den Willen zum Leben, also die Realität des Individuellen aufzugeben, — was doch ein Vorhandenseyn eines individuellen realen Willens voraussetzt. Wiederum also ist hier Unbestimmtheit nicht nur, sondern geradezu Widerspruch. Das wahre principium individuationis, das doch so entschieden sich kundgibt und bethätigt, die Generationsmacht (objective Phantasie) beachtet Schopenhauer kaum trotz seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe", die

größtentheils nur als Spielerei gelten kann. Wie aus der Einheit, als welche doch das reale Grundwesen des Daseyns aufgefaßt wird, die Vielheit und Verschiedenheit der endlichen Dinge, der Arten und Individuen entstehe oder mit derselben vereinbar sey, bleibt vollständig unerklärt; denn wenn sie aus Raum und Zeit abgeleitet wird, so ist Raum und Zeit selbst ja nur Vorstellung; und was diese ursprünglich ist, und wie sie zum Willen steht, woher sie stammt u. s. w., bleibt nicht blos unklar, sondern sie erscheint mit all ihren Gebilden der Erscheinungswelt als ein Widerspruch mit dem Willen. Ein gleicher Widerspruch ist es auch, wenn Schopenhauer ein teleologisches Wirken in der Natur annimmt und darauf sogar sehr großes Gewicht legt. Wie soll denn der blinde Wille irgendwie ein teleologisches Geschehen oder Wirken begründen oder in einem solchen seine Darstellung oder sein erscheinendes Seyn finden können oder wollen? Oder, da er doch nur ein Wille ist, der nichts will, sondern nur blindlings wirkt oder strebt in der Natur, wie soll es geschehen, daß das, was an sich ziellos wirkt, in der Erscheinung auf einmal teleologisch sich bethätigt? Oder noch mehr: wie soll die mechanisch wirkende Macht des Willens wiederum auch ihre Natur ändern und teleologisch wirken? Und zwar so, daß das teleologische, also vom Wesen des blinden Willens abgefallene Wirken das höhere ist, während das mechanische, dem Wesen des Urwillens mehr entsprechende in der Erscheinungswelt als unvollkommener erscheint, das seine Bedeutung erst durch die Zweckmäßigkeit des Geschehens erhält?

Es steht kaum besser um Schopenhauer's Lehre von dem, was er als Intellect bezeichnet, worunter er Anschauungsvermögen und Verstand, sowie Vernunft als Abstractionsfähigkeit (Begriffsvermögen) versteht. Auch dieser wird zwar als Thatsache aufgegriffen und in seiner Thätigkeit vielfach treffend und in klarer Weise geschildert, bleibt aber in Ursprung, Wesen und Bedeutung nicht blos ganz unerklärt, sondern steht in all' diesen Beziehungen in directem Widerspruch mit dem Willen als Grundprincip, ja enthält einen Widerspruch in sich selbst,

wenigstens in Bezug auf seine eigentliche Aufgabe und Bedeutung für das menschliche Daseyn. Was den Ursprung oder die Wurzel des Intellectes betrifft, so verhält es sich dabei wie bei der Vorstellung. Er hat auch keinen Grund und Boden, da der Wille als blind, als zweck- und bewußtlos dieß nicht seyn kann, eine andere Grundlage oder Quelle aber nicht da ist. So schwebt er also gleichsam in der Luft, ohne Kraft oder Eigenschaft irgend eines bewußten denkenden Subjects zu seyn. Aehnlich ist ja auch die Vorstellung da ohne ein Vorstellendes! Dieses selbst ist ja Produkt der Vorstellung, nicht umgekehrt, denn das Gehirn und der Intellect, dessen Ausdruck es seyn soll (obwohl es auch wieder als Objectität des Willens gilt), ist nur Vorstellung der Vorstellung, die selbst wiederum aus diesem Vorgestellten stammt u. s. f. Woher der Intellect kommt ist demnach so unklar und unerklärlich, wie dieß, woher die Vorstellung kommt, die doch eigentlich identisch mit der Erscheinungswelt seyn soll. Jedenfalls kann er nicht aus dem blinden Willen stammen, da er seiner Natur und Aufgabe nach dessen Wesen und Wirken geradezu widerspricht. Er muß also allenfalls gleich ewig mit diesem seyn; entweder von ihm getrennt, dann haben wir statt des sog. Monismus einen feindlichen Dualismus von zwei entgegengesetzten Principien, beide gleich ewig und real, sowie in einem ewigen Kampfe mit einander begriffen wie Finsterniß und Licht; oder beide sind mit einander wesentlich zur Einheit eines Princips verbunden, dann ist nicht mehr der blinde Wille allein das reale, wesenhafte Weltprincip, sondern Wille und Intellect zusammen. Beide aber können, wie schon früher bemerkt, in ihrer reinen Actualität nicht unmittelbar mit einander verbunden seyn, da sie in ihrer Thätigkeit verschieden sind, sondern bedürfen einer synthetischen Macht oder eines einigenden Bandes. Dieses wäre zu finden gewesen in der synthetischen Macht der teleologisch-plastischen Gestaltungskraft oder der objectiven Phantasie, die Verschiedenes zur Einheit verbindet, wie die einheitliche Verbindung verschiedenartiger Glieder des Organismus zeigt. — Könnte aber auch der

blinde Wille den Intellect hervorbringen, ſo würde er für ſich damit nichts erreichen, und nicht blos das Gegentheil von ſich ſchaffen, ſondern auch eine ſeinem Weſen und Streben feindliche Macht hervorbringen. Denn das iſt der Intellect nach Schopenhauer'ſcher Auffaſſung und außerdem noch in ſeiner Thätigkeit zum Widerſpruch mit ſich ſelbſt beſtimmt. Zunächſt nämlich ſchreibt Schopenhauer dem Intellect die Aufgabe zu, den individuellen Weſen zur Erhaltung und Förderung als Werkzeug zu dienen, es ihnen zu ermöglichen, ſich im Daſeyn zu orientiren, das Nöthige zu ſuchen und zu finden, das Gefährliche zu vermeiden. Dieß gilt auch noch vom menſchlichen Intellect. Gleichwohl ſoll bei dem Menſchen der Intellect auch wiederum ganz die entgegengeſetzte Aufgabe haben, nämlich die, durch richtige Erkenntniß die Nichtigkeit des Daſeyns zu durchſchauen, dem Willen zum Leben entgegenzuwirken und denſelben ſchließlich ganz oder wenigſtens theilweiſe aufzuheben, ſtatt das Leben zu erhalten und zu fördern. Mit dieſen beiden Aufgaben ſteht außerdem noch eine dritte Anſicht Schopenhauer's in Widerſpruch, nach welcher das Gehirn, alſo der Ausdruck oder das Functionsorgan des Intellects nur eine Ueberwucherung wäre, als Gegenpol zu dem Geſchlechtsſyſtem als dem eigentlichen Ausdruck des Willens zum Leben. Sonach wäre der Intellect nun etwas recht eigentlich Accidentelles, kaum in das Zweckſyſtem der Natur, worauf Schopenhauer ſonſt ſo viel Gewicht legt, nothwendig oder rationell Eingefügtes oder daraus als Hauptziel des Naturproceſſes Hervorgehendes. Eine Auffaſſung, die alſo wiederum nicht zu der teleologiſchen Naturbetrachtung paſſen kann und noch weniger zu der Lehre von den Ideen, deren Intuition doch als das Höchſte, Beſte des Daſeyns gilt und die doch wohl durch den Intellect geſchieht, da Schopenhauer keine andere, etwa ideale oder myſtiſche Fähigkeit des Geiſtes anzunehmen ſcheint.

Wie die Schopenhauer'ſche Philoſophie für die Pſychologie überhaupt wenig geleiſtet hat, ſo insbeſondere auch gibt ſie über die Empfindungen und Gefühle, deren Urſprung und

Wesen kaum einen Aufschluß, obwohl gerade sie für eine pessimistische Weltauffassung von besonderer Wichtigkeit sind, da auf ihnen alle Begründung des Pessimismus beruht. Lust- wie Schmerz-Empfindungen sind nach Schopenhauer's Grundlehre gleich unerklärlich, ja unmöglich. Sie können weder vom Willen noch von der Vorstellung oder vom Intellect kommen. Vom Willen nicht, da dieser blind, bewußt- und ziellos seyn soll, demnach weder einer Empfindung überhaupt, noch einer seynsollenden oder nichtseynsollenden Empfindung, wie die Lust- und Schmerzempfindung inhaltlich ist, fähig seyn kann. Die Vorstellung nicht, da sie eben Vorstellung der Erscheinung ist, nicht Empfindung, sowie der Intellect nur zu erkennen, nicht zu empfinden vermag. Eher möchte die Zweckmäßigkeit sich eignen zur Erklärung der Möglichkeit und Thatsächlichkeit der Empfindungen, und zwar der Lust- wie der Schmerzempfindungen, insofern diese als Wahrnehmungen von Förderung oder Störung derselben aufgefaßt werden können. Aber die Zweckmäßigkeit selbst ist nur grundlos angenommen, folgt aus dem Grundprincip nicht, sondern steht damit vielmehr in Widerspruch. Und könnten aus dem Schopenhauer'schen Willensprincip und dem unaufhörlichen Willensstreben wirklich Empfindungen entstehen, so müßten es wenigstens lauter Lustempfindungen seyn, so daß der Pessimismus durchaus unbegründet erschiene. Lustempfindungen; denn ist es das Wesen, die Natur des Willens, des einzigen Realen und Mächtigen im Daseyn, immerfort zu streben, so kann kein Schmerz, keine Unlust entstehen, denn dieses Streben kann gar nicht gehemmt oder gar aufgehoben werden, ohne daß der Wille selbst, also das absolut Reale, in seinem Wesen (das ja Streben ist) aufgehoben würde, was unmöglich ist. Immer also dauert das Streben fort, das *ziellose* Streben, denn selbst wenn ihm ein Hinderniß in den Weg gelegt wird, bleibt es als Streben bestehen und das Hinderniß bedeutet für dasselbe nichts, weil es eben nichts, d. h. kein Ziel erstrebt, also an der Erreichung desselben nicht gehindert werden, demnach auch niemals unbefriedigt seyn, darüber auch keinen Schmerz empfinden oder betrübt seyn

kann, wie doch Schopenhauer annimmt. Ein Weſen, das immer ſeiner Natur gemäß ſeyn oder wirken kann, muß, wenn es überhaupt der Empfindung oder des Gefühls fähig iſt, immer Luſt empfinden oder freudig geſtimmt ſeyn, und ſonach fordert Schopenhauer's Willensprincip vielmehr Behauptung des Optimismus, anſtatt des Peſſimismus. Wird doch dieſem letzteren gehuldigt, ſo iſt dieß ein Zeichen von Mangelhaftigkeit des Princips und der Ausführung des Syſtems dem Princip gemäß, oder überhaupt von willkürlicher Verbindung widerſprechender Momente zu einer vermeintlichen Einheit.

Dieſelbe Mangelhaftigkeit der Auffaſſung und Ausführung zeigt ſich bei Schopenhauer in ſeiner Lehre vom Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn. Wie es dazu kommen konnte, iſt auch bei dieſen pſychiſchen Erſcheinungen oder Functionen gar nicht weiter unterſucht, obwohl aus der näheren Erforſchung gerade des Selbſtbewußtſeyns das Grundprincip, der Wille entdeckt ſeyn will. Die genetiſche Forſchungs- und Erklärungsweiſe iſt ja überhaupt Schopenhauer's Sache nicht. Die Erklärung des Bewußtſeyns beſteht nur darin, daß es als Eigenſchaft animaliſcher Weſen bezeichnet wird und als Bethätigung des Intellects erſcheint, deſſen Sitz oder Ausdruck ſelbſt wieder das Gehirn iſt, welches ſeinerſeits wiederum Vorſtellung iſt, d. h. nur iſt als Object für ein vorſtellendes Subject — in dem bekannten Zirkel, von dem oben ſchon die Rede war. Der Zweck des Bewußtſeyns beſteht, wie bei dem Intellect überhaupt, darin, ein Auskunftsmittel (μηχανη) der Natur zu ſeyn, um den lebenden Weſen den Lebensbedarf zu verſchaffen. Es erhellt daraus, daß das Bewußtſeyn in gar keinem vernünftigen Zuſammenhang mit dem Urwillen ſteht, vielmehr im Gegenſatz dazu, da dadurch das Einzelweſen, der Einzelwille erhalten wird — welcher, man weiß nicht wie und wodurch, vom Allwillen ſich beſondert hat. — Für das Selbſtbewußtſeyn iſt das Object, der Inhalt, das eigene Selbſt, näher: das eigene Wollen, worunter nicht blos die entſchiedenen, zur That werdenden Willensacte und die förmlichen Entſchlüſſe, ſondern auch alles Begehren, Streben, Wünſchen,

Sehnen, Hoffen, Lieben u. s. w. gehört, so daß hier die Aeußerungen des Gemüthes und des Wollens größtentheils als identisch erscheinen. In diesem Selbstbewußtseyn nun streift nach Schopenhauer das Ding an sich, der Wille, die eine seiner Erscheinungsformen, den Raum, ab und behält allein die andere, die Zeit, bei. Da nun in der bloßen Zeit keine beharrende Substanz, wie die Materie, sich anschauen läßt, so wird im Selbstbewußtseyn auch der Wille nicht als beharrende Substanz angeschaut, sondern nur in seinen successiven Acten, und die Erkenntniß des Willens im Selbstbewußtseyn ist keine Anschauung desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden seiner successiven Regungen, so daß das Subject den Willen doch eben auch nur wie die Außendinge erkennt an seinen Aeußerungen, den einzelnen Affectionen und Willensacten, also auch nur als Erscheinung, wenn auch nicht als räumliche, sondern nur als zeitliche. Damit ist eigentlich die Behauptung wieder aufgehoben, daß im Selbstbewußtseyn der Wille selbst wahrgenommen werde als Grundwesen des Daseyns, nicht als bloße Erscheinung — worauf doch die ganze Schopenhauer'sche Weltauffassung beruht. Wenn Schopenhauer dennoch behauptet, daß unser Inneres seine Wurzel in dem hat, was nicht mehr Erscheinung, sondern Ding an sich ist, daß unser Ich deßhalb ein dunkler Punkt sey im Bewußtseyn, und in dieser dunklen Wurzel unsres Bewußtseyns die Verschiedenheit der Wesen aufhöre — so widerspricht dieß dem Wesen und der Bedeutung des Selbstbewußtseyns und dem Ich, da eben die Selbstheit, Selbstständigkeit, sowie die Unterschiedenheit von Anderm und auch vom Urgrunde den Inhalt und die Bedeutung des Selbstbewußtseyns bildet. Wenn davon gesprochen wird, daß das helle Bewußtseyn stets nach außen sich richte, während es im Innern dunkel bleibe, so wäre doch bestimmt zu sagen, wodurch denn dieses „Außen" selber sey? Nach der Grundlehre doch nur durch Vorstellung nicht aus dem finstern Ansich der Dinge oder dem Urwillen; die Vorstellung aber geht doch selbst aus dem Innern des Subjects hervor, besonders bei so idealistischer Erkenntniß-

theorie, wie die Schopenhauer'sche ist, und also stammt die Helle draußen bei dem Weltbewußtseyn oder im Bewußtseyn des Räumlichen und Zeitlichen doch wieder aus dem finstern Innern! Außerdem aber, da dieses Innere auch Gegenstand des Bewußtseyns im Selbstbewußtseyn ist, so sollte es doch auch hell seyn, nicht ein dunkler Punkt! Es ist in der That auch so hell wie das Aeußere, da auch die Acte, Thätigkeiten, Erscheinungen davon wahrgenommen werden, wie von der Außenwelt, außerdem aber noch ein Thätiges, Wirksames als Selbst, das mindestens eben so klar für die Erkenntniß ist, wie die einheitlichen allgemeinen Kräfte der Wirkungen in der äußern Erscheinungswelt! — Wenn als das Einheitliche im Bewußtseyn überhaupt der Wille als das Eine, Unwandelbare, schlechthin Identische bezeichnet wird, der das Bewußtseyn selbst zu seinen Zwecken hervorgebracht, so ist damit die sonstige Grundlehre Schopenhauer's vom Willen verlassen, derzufolge er weder als Ursache betrachtet, noch bei seinem blinden, zielloſen Streben als zweckſetzend aufgefaßt werden soll. — Der Wille ist da als Generationsmacht, als Individuationsprincip geltend gemacht, als allgemeines Gattungswesen, während sonst Raum und Zeit (obwohl nur durch Vorstellung seyend), als principium individuationis bezeichnet werden und dabei der Eine, einheitliche Wille nur wie ein getheiltes Stoffliches erscheint diesem Individuationsprincip gegenüber, dessen Daseyn und Wirken selbst unerklärt bleibt und daher selbst auch einen principiellen Charakter an sich trägt. — Das Ich bezeichnet nach Schopenhauer die Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject und schließt beide ein. Das Zusammenfallen beider ist ihm das Wunder κατ' ἐξοχην. Gleichnißweise ausgedrückt bilde der Wille die Wurzel, der Intellect die Krone, der Indifferenzpunkt beider, der Wurzelstock, ist das Ich, welches als gemeinschaftlicher Endpunkt beiden angehört. Dieses Ich ist das in der Zeit identische Subject des Erkennens und Wollens, dessen Identität eben das Hauptwunder des Daseyns sey. Der Wille, der sich selbst Vorstellung wird, sey die Einheit, die wir durch Ich ausdrücken.

Das Ich sey demnach keine einfache, untheilbare, unzerstörbare Substanz, sondern es bestehe aus zwei heterogenen Bestandtheilen, einem metaphysischen (Willen) und einem physischen (Intellect), einem unzerstörbaren und einem zerstörbaren. Der Intellect werde als bloße Function des Gehirns vom Untergang des Leibes mit getroffen, der Wille aber nicht, der das Prius des Leibes sey. Dem gegenüber ist zu bemerken, daß allerdings Intellect und Wille im Ich eine Einheit bilden, aber nicht zugleich einen schroffen Dualismus von Entgegengesetztem oder sich Widersprechendem, wie Licht und Finsterniß, wobei noch dazu die letztere das Substantielle, Unvergängliche seyn soll, ersteres aber nur das Accidentelle, Vergängliche. Wie Schopenhauer den Willen auffaßt, ist er mit dem Intellect nicht in die harmonische Einheit des Selbstbewußtseyns zu bringen, noch weniger kann jetzt auf einmal der Intellect (oder das Gehirn) mit seinem Licht als eine Function des blinden, finstern Willens hingenommen werden, wenn man nicht blos mit Worten spielen will. Die Einheit von Wille und Intellect wird vielmehr durch die synthetische Macht der (objectiv-subjectiven) Phantasie hergestellt, durch welche der psychische Organismus mit verschiedenen Kräften in ähnlicher Weise sich bildet, wie der physische Organismus durch das organische oder Lebensprincip (objective Phantasie) sich gestaltet. Eine Erklärung kann Schopenhauer aus seinem Grundprincip weder vom Bewußtseyn, noch vom Selbstbewußtseyn und Ich in irgend einer Weise geben; er verbindet nur Unvereinbares, sucht sich mit einem Gleichniß über die Schwierigkeit hinwegzuhelfen und flüchtet zuletzt einfach zur Behauptung eines Wunders, d. h. zum Verzicht auf Erklärung bezüglich dessen, was gerade das Wichtigste ist, das eigentliche Welträthsel, der „Weltknoten", von dessen Verhältniß zum Entwicklungsproceß der Natur die ganze Bedeutung des Daseyns und das Begreifen desselben abhängig ist.

Es ist zur Würdigung dieser Philosophie Schopenhauer's unnöthig noch ausführlicher auf das Einzelne derselben kritisch einzugehen; nur einige Bemerkungen über die Ethik desselben

mögen noch beigefügt werden. Strenge genommen iſt mit Schopenhauer's Annahme vom blinden Willen als Grundweſen des Daſeyns, ſowie mit ſeiner Lehre vom empiriſchen (determinirten) Willen (im Unterſchied vom freien intelligiblen Willen) eine eigentliche Ethik nicht wohl vereinbar, da ſittliche Weſen und ſittliches Handeln dabei nicht möglich ſind. Wenn das Daſeyn des Individuellen gleichſam als eine ſittliche Schuld betrachtet wird, ſo geſchieht dieß ohne genügenden Grund. Denn wer ſoll die Schuld dieſes individuellen Daſeyns tragen? Der blinde Wille als Grundprincip wohl nicht, da er in ſeinem blinden Weſen und Streben nicht im wahren Sinne frei ſeyn, nicht ſich abſichtlich individualiſiren, alſo gleichſam von ſich ſelbſt abfallen und damit durch ſeine Trennung von der Einheit eine Schuld auf ſich laden konnte, die zudem nicht er ſelbſt, ſondern das ſchuldbar als Individuum Geſetzte zu tragen hätte. Dieß könnte nur ungerechter Weiſe geſchehen, könnte alſo auch nicht weſentlich Schuld begründen, da dieſes Individuum ſich nicht ſelber ſetzte, ſondern ohne ſein Zuthun geſetzt wurde. Wie da von Schuld die Rede ſeyn könnte, iſt nicht abzuſehen! Ebenſo wenig aber läßt ſich bei dem Schopenhauer'ſchen Princip ein Ziel des ſittlichen Strebens annehmen, da durch Sittlichkeit wie durch Unſittlichkeit ganz das Gleiche erreicht wird: das Aufgehen in den allgemeinen Willen durch Aufhören des Bewußtſeyns und des Individuums im Tode. Auch durch Nächſtenliebe oder durch Mitleid, das Schopenhauer als Princip der Sittlichkeit geltend zu machen ſucht, iſt nichts zu erreichen. Die Hülfe und Lebenserleichterung, die dem Nächſten gewährt wird, fördert ja nur den Willen zum Leben, der das Grundübel des Daſeyns ſeyn ſoll und iſt alſo im Grunde vielmehr unſittlich und die Unſittlichkeit, das Nichtſeynſollen fördernd, als es aufhebend oder vermindernd. Irgend eine poſitive ſittliche Vollkommenheit iſt nach Schopenhauer'ſcher Weltauffaſſung zu erreichen ſchlechterdings unmöglich, nur negative Bedeutung kann das menſchliche Streben in dieſer Beziehung haben, Verneinung, Aufhebung des Willens zum Leben, um

damit auch alles eigene Seyn und jede eigene Bedeutung zu verlieren.

Was endlich noch den Pessimismus Schopenhauer's betrifft, so wurde schon oben darauf hingewiesen, daß derselbe keineswegs durch sein Willensprincip begründet sey, da aus dem blinden, ziellosen Streben gar keine Empfindung entstehen kann, auf welche doch die pessimistische Weltauffassung sich stützt; oder wenn Empfindungen daraus entstehen könnten, diese nur angenehm, nicht schmerzlich seyn könnten, weil der rastlose Wille gar keine eigentliche Hemmung erfahren kann, da sein Wesen darin besteht, immer zu streben und dieß durch keinerlei Hinderniß aufgehoben werden kann (als die eigentliche Substanz des Daseyns), eine Zielerreichung aber auch nicht gehindert und etwa dadurch Schmerz bereitet werden kann, da ein Ziel (dem Grundwesen des blinden Willens gemäß) gar nicht angestrebt wird. Wenn es dennoch zu einer pessimistischen Stimmung und Weltauffassung gekommen ist, so hat dieß in der Zweckmäßigkeit und der damit begründeten Idealität des Daseyns seine Quelle. Weil Zwecke und individuelle Willensstrebungen gehemmt werden können, und weil Idealität und Tendenz der Ideerealisirung dem Daseyn innewohnt, also ein Seynsollen, das durch Nichtseynsollen gestört werden kann, darum wird die Unvollkommenheit und das Elend des Daseyns empfunden und kann pessimistische Stimmung und Weltauffassung entstehen. Wäre die Welt so, wie sie nach Schopenhauer's Grundprincip seyn müßte, und wäre sie von Grund aus schlecht und elend, dann würde es überhaupt keinem Wesen möglich seyn, Unvollkommenes, Schlechtes zu empfinden und pessimistisch zu fühlen und zu denken.

Genug. Es ist, glaube ich, hinreichend gezeigt, daß es mit der Begründung der Schopenhauer'schen Willensphilosophie keineswegs zum Besten stehe, daß dieses Willensprincip willkürlich, grundlos angenommen und benannt sey, und daß die ganze Weltauffassung, die darauf gebaut ist, nicht blos der klaren, genügenden Begründung entbehre, sondern auch aus lauter einander widersprechenden Stücken zusammengesetzt sey und keines-

wegs als ein eigentliches Syſtem der Philoſophie betrachtet werden könne, ſo viel Bedeutendes, Geiſtreiches auch im Einzelnen in ihm enthalten iſt. Leſer, die wenig auf das Ganze ſehen, ſich hauptſächlich oder ſogar ausſchließlich an das Einzelne halten, finden ſich allerdings durch die ſchöne Darſtellung und die Freiheit der Behandlung angezogen und oft gefeſſelt. Dieſem verdankt auch Schopenhauer's Philoſophie die große Popularität und Verbreitung, die ſie erlangt hat, in Verbindung mit dem Peſſimismus, welcher der Blaſirtheit beſonders zuſagt und zu einer Art Modeſtimmung oder Modekrankheit, gleichſam pſychiſcher Epidemie geworden iſt. Für die Philoſophie ſelbſt kann durch Schopenhauer nicht im Entfernteſten das letzte Wort geſprochen ſeyn und fernere Verſuche, und zwar auf ganz andern Grundlagen müſſen daher als vollberechtigt anerkannt werden.

Sehen wir nun, wie die äußeren und inneren Welterſcheinungen und der ganze Weltproceß ſich aus dem Grundprincip, das wir als Weltphantaſie bezeichnen, ſich ableiten oder erklären laſſen. Weſen und Bethätigungsweiſe dieſer iſt, wie ſchon bemerkt, aufzufaſſen nach Analogie der ſubjectiven Phantaſie und kann daher durch dieſe, die jeder in ſich ſelber erfährt, vorſtellig oder verſtändlich gemacht werden. Dieſelbe iſt alſo als objective, real wirkende Bildungsmacht aufzufaſſen, deren ſynthetiſche Wirkſamkeit ſich hauptſächlich durch zwei Momente auszeichnet, durch das plaſtiſche und das teleologiſche. Beiden Momenten immanent iſt ein drittes, die Tendenz nämlich zum Idealen, zur Ideerealiſirung, wie ja auch der ſubjectiven Phantaſie ſolche Tendenz oder Neigung eigenthümlich iſt. Dieſe Weltphantaſie nun mit dieſer eigenthümlichen Wirkensweiſe iſt als weltimmanentes Geſtaltungsprincip anzunehmen ebenſo gut, wenn man ſich (wie oben ſchon bemerkt worden) auf theiſtiſchem Standpunkt ſtehend die Weltentſtehung als Werk eines perſönlichen Gottes denkt, als wenn man davon abſieht und rein nur den gegebenen immanenten Entwicklungsproceß in's Auge faßt und zu erklären verſucht. Auch bei der theiſtiſchen Schöpfungslehre wird ja nicht angenommen, daß der perſönliche Gott ſelbſt

als solcher in die Weltwerdung und den Weltproceß eingegangen sey, sondern man denkt sich dabei als wirkendes Princip den (emanenten) göttlichen Schöpfungslogos, das Schöpfungswort oder die Kraft des Schaffens und Forterhaltens. Dieser Schöpfungslogos kann in seiner Wirksamkeit auch nicht anders gedacht werden, denn als synthetisch wirkend, teleologisch und plastisch gestaltend, indem er sich als Generationsmacht, gleichsam als secundäre Schöpfungsmacht zur Forterhaltung und Weiterentwicklung des Geschöpflichen bethätigt, ähnlich wie wir es von der Weltphantasie behaupten müssen. Wir können also davon ganz absehen, woher diese schöpferisch wirkende, innerlich wie äußerlich gestaltende Weltphantasie selber sey, da wir nur den immanenten Weltproceß selbst in seinen wirkenden Kräften und Formen zu erforschen suchen, in ähnlicher Weise, wie die Physik das physikalische Geschehen, die Bethätigungsweise und die Wirkungen der mechanischen Grundkraft zu erforschen strebt und zu erkennen vermag, auch ohne daß sie darnach forscht oder zu sagen vermag, woher und was diese physikalische, mechanisch wirkende Kraft (oder Wirksamkeit) selber sey.

Da uns die Tiefe der Ewigkeit verschlossen oder unfaßbar ist, so müssen wir eben von einem bestimmten Zeitpunkt und Zustand des Daseyns, der nothwendig einmal gewesen seyn muß, ausgehen, um von da an die weitere Entwicklung zu erforschen, wo möglich zu begreifen. Nach Analogie der jetzigen Entwicklungsvorgänge, die stets mit dem Unbestimmteren beginnen und zu immer stärkerer Gliederung und Gestaltung (äußerlich und innerlich) fortschreiten, — müssen wir von einem Zustand von Unbestimmtheit und Formlosigkeit in der Natur ausgehen, in welchem jedoch die Principien schon da, wenn auch in ihrer Bethätigung noch nicht zu bestimmter Offenbarung gekommen waren, — oder wenigstens von bewußten Wesen unsrer Art noch nicht erkannt werden konnten — schon deßhalb nicht, weil die Entwicklung noch lange nicht bis zu diesen gediehen war. Das Gestaltungsprincip wirkte also da noch in einer uns nicht erfaßbaren, noch unbestimmteren Weise, und die

Rationalität und Idealität des Daſeyns war mehr noch potentiell als actuell, gleichſam nur erſt ſeyend, doch ſchon lebendig dadurch, daß ſie in die allgemeine Bildungsmacht (objective Phantaſie) aufgenommen waren. Der eigentliche, uns erfaßbare Entwicklungsproceß begann mit zwar noch ſehr unvollkommnen, aber doch ſchon in einer gewiſſen Individualiſirung erſcheinenden Bildungen von teleologiſchem und plaſtiſchem Charakter, und alſo mit Anfängen deſſen, was wir als Ideerealiſirung bezeichnen können. Das allgemeine Geſtaltungsprincip bethätigte ſich dann hauptſächlich in zwei Richtungen mit einer unendlichen Fülle mannichfaltiger Bildungen, im Pflanzen- und im Thierreiche. Die höheren Geſtaltungen wurden bedingt hauptſächlich dadurch, daß das Eine Princip ſich in die Zweiheit der Geſchlechter differenzirte, durch deren Wiedereinigung die neuen Individuen nach ihren beſtimmten Arten geſetzt werden. Die Organismen ſelbſt haben ſchon ein freies und ein nothwendiges Moment in ſich; jenes iſt bedingt durch das Geſtaltungsprincip (objective Phantaſie), dieſes durch die allgemein wirkenden phyſikaliſchen Geſetze. Daher zeigen ſich die Organismen in ihren Arten ſowohl conſtant als veränderlich, und iſt eine Entwicklung derſelben in einer Stufenreihe ſowie eine reiche Mannichfaltigkeit möglich. Bei den lebendigen Weſen, deren Entſtehung wohl durch eine erfolgte ſtärkere Concentration der allgemeinen Geſtaltungspotenz und deren Wirken unter günſtigeren Umſtänden veranlaßt war, iſt das Princip der Geſtaltung und des Lebens ſchon unabhängiger, ſelbſtſtändiger für ſich und wirkt als empfindendes und bewegendes Moment für Erhaltung und Förderung innerem Bedürfniß und äußeren Verhältniſſen gemäß. Die Empfindung iſt die erſte ſubjective Wahrnehmung (Selbſtwahrnehmung) des objectiv gegebenen teleologiſchen und idealen Waltens des Princips in der Natur; in ihr findet ſich dieſes zuerſt ſelbſt, ſo daß ſie als Selbſtoffenbarung davon bezeichnet werden kann, als Inneres gegenüber dem körperlichen äußeren Seyn. In den Sinnen tritt dieſes ſo durch Concentration ſich erſchließende Innere mit der Außenwelt in Beziehung und ſchließt ſich dadurch nur um

so mehr als selbstständige Individualität ab. Da die ganze körperliche Organisation mit ihren Bedürfnissen und Strebungen in den Umkreis der Empfindungen aufgenommen ist, so erhöht sich in Verbindung mit ihr das Lebensprincip (oder die allmählich zur Seele und subjectiv werdende objective Phantasie) zum Trieb und Instinct. Der Trieb ist eben nichts Anderes als das aus der Gesammtorganisation mittelst der Empfindung hervorgehende Streben nach dem für die Individualität und auch für die Art Nothwendigen und Förderlichen, während der Instinct die Fähigkeit ist, dieses richtig zu suchen und zu erkennen, ohne dazu einer besondern Unterweisung oder Abrichtung zu bedürfen. Auch Intelligenz und Gefühl zeigt sich bei den höher organisirten Thieren, indem äußere, fremde Verhältnisse in richtiger Weise zu individueller psychischer Nachbildung gebracht werden durch die Anfänge der subjectiven Phantasie und indem eigene Zustände nicht mehr unmittelbar real erfahren (körperlich empfunden), sondern nur formal psychisch nachgebildet oder gefühlt werden.*) Aus dem Grundprincip also, das wir in Ermangelung eines passenderen Wortes als „Weltphantasie" bezeichnen, scheint uns das ganze reiche Gebiet der organischen und thierischen Gestaltungen in einer stetigen Entwicklung abgeleitet werden zu können — während aus einem blinden Willen absolut nichts Teleologisches und Rationales oder Ideales abzuleiten ist, da er nicht blos das noch Unbestimmte, Unentwickelte von Allem ist, sondern vielmehr das Gegentheil davon. Das Gebiet des Organischen und Lebendigen kann ihm daher nur willkürlich, grundlos angehängt werden — was doch nicht als Welterklärung gelten darf! Bei der Bethätigung der objectiven Phantasie im Naturproceß findet zugleich eine Explicatio impliciti statt, da sie teleologisch-plastisch wirkende Kraft ist, und zugleich ein gewisses Schaffen in der Erzeugung immer neuer Individuen durch die Generationskraft, die zwar nicht als ab-

*) Das Nähere in dem grundlegenden Werke: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München 1877. Und: Monaden und Weltphantasie. München 1879.

ſolute, aber doch als ſecundäre Schöpfungskraft aufgefaßt werden kann. Wenn von Explicatio impliciti die Rede iſt, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als ob in der ſchaffenden oder geſtaltenden Weltphantaſie alle Arten von Organismen, Pflanzen und Thieren ſchon implicite enthalten ſeyen und nur herausgeſetzt zu werden brauchten, ſondern nur die Fähigkeit, all' dieſe Arten unter gewiſſen Umſtänden hervorzubringen, iſt dem Grundprincip als immanent anzunehmen. Daher in der Hervorbringung eine Art Zufall oder Willkür ſich zeigt, wenigſtens ſcheinbar, wenn auch freilich keine Wirkung ohne die entſprechende Urſache ſtattfindet. Treten die Verhältniſſe dazu ein, dann werden gewiſſe Arten hervorgebracht oder umgeſtaltet in continuirlicher Descendenz der organiſchen Weſen; ohne dieſe Umſtände hätte die bildende, teleologiſch-plaſtiſch wirkende Macht andere äußere und innere Geſtaltungen hervorgerufen. — Die Schwierigkeit bei dieſem Entwicklungsproceß in der Natur liegt hauptſächlich darin, wie aus den blos organiſchen, rein teleologiſch-plaſtiſchen äußeren Geſtaltungen, wie die Pflanzen ſie zeigen, empfindende Weſen hervorgingen; wie es geſchehen konnte, daß die teleologiſche und ideale (objective) Geſtaltung ſich ſelbſt wahrnahm, ſich in der Empfindung gleichſam „innen" fand und inſofern aus dem objectiven Seyn in das ſubjective überging. Hierin liegt allerdings eine Schwierigkeit und ein Unbegreifliches, indeß iſt uns ein ſolcher Vorgang in täglicher Erfahrung gegeben und muß anerkannt werden als möglich, weil er thatſächlich iſt, obwohl wir ihn nicht begreifen. Wir meinen den Uebergang aus dem unbewußten, blos wie pflanzlich ſich bethätigenden Zuſtand des Schlafes in den des Wachens, der Empfindung, des Bewußtſeyns, Vorſtellens, Wollens u. ſ. w. Was hier bei dem Individuum täglich und gleichſam in Abbreviatur geſchieht, das konnte auch im Ganzen des organiſchen Daſeyns in einem langen Entwicklungsproceß geſchehen. Zwar iſt das Erwachen zum Bewußtſeyn Fortſetzung eines Bewußtſeynszuſtandes vor dem Schlafe; indeſſen ein bewußter Zuſtand geht auch bei dem Individuum nicht immer dem bewußtloſen (Schlaf) voraus, aus

dem das Bewußtseyn wieder auftaucht. Im Kindesalter entsteht auch das Bewußtseyn nur sehr allmählich, aus Unbewußtheit auftauchend, und wenn auch die Eltern des wie vegetativ beginnenden Kindes bewußte Wesen sind, so hat ihr Bewußtseyn wenigstens mit der Generation nichts zu schaffen, kann dabei weder positiv noch negativ irgend etwas wirken. Es wirkt dabei die schaffende, teleologisch-plastische Macht der objectiven Phantasie, — freilich modificirt durch die Arten der Individuen, in welchen sie sich zunächst rein objectiv bethätigt, obwohl ein neues Subject daraus hervorgeht. Bezüglich des thatsächlichen Naturprocesses mit seinen Hervorbringungen müssen wir annehmen, daß die schaffende Weltphantasie die Potenz und die Aufgabe hatte, schon uranfänglich die blos seyende Vernunft, die objective Zweckmäßigkeit, Rationalität und Idealität des Daseyns allmählich zu einer subjectiven zu erheben im schweren Entwicklungsproceß der Natur. Die erste Erscheinung hievon ist die zu Anfang allerdings nur schwach auftretende Empfindungsfähigkeit, aus welcher dann das psychische Leben und Wirken mit den verschiedenen Momenten allmählich schon in der Thierwelt hervorgeht.

Den großen Wendepunkt in diesem Entwicklungsstufengang der Natur bildet die Entstehung der Menschennatur und mit ihr der Beginn eines geistigen, geschichtlichen Lebens des Menschengeschlechts. Das nun, wodurch diese Stufe der lebendigen Wesen erreicht und ein ganz neues, zum Theil über der Natur erhabenes Gebiet des Daseyns ermöglicht und geschaffen wurde, ist nach unsrer Auffassung die subjective Phantasie, d. h. die Phantasie, insofern sie nicht mehr objectiv und real wirkt und sich organisch offenbart, sondern insofern sie eine Fähigkeit und Function der individuell gewordenen und zur Seele erhobenen oder verinnerlichten objectiven Phantasie ist. Sie ist freie, willkürlich bildende, aber auch nur formal, nicht mehr real (am Stofflichen) gestaltende Kraft oder Fähigkeit, die sich an das Thatsächliche, an Gesetz und Ordnung der Dinge wenig hält, wie dieß bei den Kindern und auch noch bei jugendlichen

Völkern sich zeigt, bei denen diese Phantasie noch vorherrscht. Dadurch daß sich diese subjective Phantasie als frei wirkende Kraft erhebt über dem physisch-psychischen Organismus ist es möglich geworden, daß die Menschennatur sich zur selbstständigen Persönlichkeit erhob, daß über dem physisch-psychischen Organismus sich noch ein geistiger Organismus mit Selbstbewußtseyn (Ich) und Selbstbestimmungskraft bildete. Ein Organismus, der sich ebenfalls als eine Einheit harmonisch ineinandergreifender (verschiedener) Kräfte bethätigt in analoger Weise, wie der körperlich-psychische. Die Empfindungsfähigkeit von diesem erscheint nun als Gefühlsvermögen, Instinct und blos empirisch thätige Intelligenz als Intellect, d. h. Verstand und Vernunft, und das Triebleben oder physisch-psychische Streben ist potenzirt zum Wollen, zur Selbstbestimmung nach höheren Zielen und abstracten Grundsätzen. Die subjective Phantasie ist bei Bildung dieses geistigen Organismus das eigentlich Wirksame, Bestimmende, denn sie erweist sich als freies Princip, in welches die objectiven Gesetze nur allmählich aufgenommen werden, wodurch der Verstand sich bildet, in welchem auch die Ideen lebendig werden, also die Vernunft entsteht und worin endlich die wirkende Kraft als selbstständige Macht des Willens sich bethätigt. Wie die objective Phantasie den Stoff und die physikalischen Kräfte in sich aufnimmt und organisch gestaltet trotz ihrer sonstigen Eigenschaften und Gesetze, so werden diese Normen durch die subjective Phantasie allmählich aufgenommen und geistig organisirt, oder vielmehr der Keim zum geistigen Organismus durch diese geistige Nahrung entwickelt, so daß die ursprüngliche Freiheit oder Willkür zwar gehemmt und normirt wird (wie die objective Phantasie durch die physikalischen Gesetze), aber auch die objectiven Gesetze oder die blos objective nur seyende Vernunft (im weitesten Sinne) zur lebendigen, selbstständig thätigen Geisteskraft erhoben wird.*)

*) Die nähere Darstellung hievon in den oben genannten zwei Werken und in der Schrift: Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. Zur Einleitung in die Philosophie. München 1884.

Als ein Hauptmangel der Schopenhauer'schen Philosophie pflegt stets hervorgehoben zu werden, — und mit Recht, — daß sie zum Begreifen der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit gänzlich unfähig, unbrauchbar sey (gleich orientalischen Religionssystemen), daß überhaupt für sie die menschliche Geschichte kaum zu existiren scheine. Nach dem Grundprincip derselben ist dieß auch ganz begreiflich und selbstverständlich, so gut wie bei Spinoza's Substanz mit ihren Attributen und Modi. Das Daseyn selbst, die Menschennatur und also auch die Menschengeschichte ist bei Schopenhauer eigentlich ein Nichtseynsollendes, nur zum Aufheben Bestimmtes, ohne weiteres Ziel, das zu erstreben wäre. Durch geschichtliche Entwicklung der Völker, durch Cultur und geschichtliche Leistungen aller Art wird also und kann nicht mehr errungen werden, als die Ungebildeten, als die wilden Völker oder Individuen auch erreichen — die Vernichtung der Individualität, die Aufhebung des Willens zum Leben. Anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Weltphantasie als Grundprincip des Weltprocesses. Aus ihr, nach ihren beiden Formen und Bethätigungen als objective und subjective Phantasie läßt sich der geschichtliche Proceß mit seinen Eigenthümlichkeiten, nach seinem Beginn, Verlauf und Ziel wohl erklären und begreifen. Durch die subjective Phantasie konnte das geistige Leben allein beginnen, nicht durch Verstandesthätigkeit, deren die primitiven Menschen noch nicht fähig waren, und die auch der Natur der Sache nach nicht die erste seyn kann, da sie in Abstraction besteht und in Verbindung des Einen mit dem Andern sowie in logischer Ableitung und Vergleichung in bejahenden und verneinenden Urtheilen. Dagegen mit Phantasiethätigkeit konnte das geistige Leben der Menschheit beginnen, denn sie braucht nicht erst gebildet und besonders entwickelt zu werden, sondern kann sich sogleich bethätigen, sobald sie Anregung findet – gleich den Sinnesorganen. Durch sie also sammelt sich zuerst ein allerdings nur formaler geistiger Besitz im Bewußtseyn, der dann durch den Intellect weiter verarbeitet werden kann. Die wichtigsten Erscheinungen oder Bethätigungen

des geiſtigen, hiſtoriſchen Lebens der Menſchheit wurden ermöglicht und verwirklicht durch die Phantaſie als fundamentales Princip: die Religion in ihrer Entſtehung und Entwicklung, die Sittlichkeit und die Sprache. Die Religion nämlich wie die Sittlichkeit wurden grundgelegt durch jenes menſchliche Grundverhältniß, in das ſich die objective Phantaſie als Generationsmacht erſchließt: die Familie mit ihrem Verhältniß der einzelnen Glieder zu einander. Ebenſo die Sittlichkeit, das ethiſche Verhältniß. Die weitere Entwicklung aber, ſowie die allmähliche Vervollkommnung oder Idealiſirung von beiden geſchah hauptſächlich durch die ſubjective, freiwaltende Phantaſie, zu welcher dann die Verſtandesthätigkeit und endlich auch die eigentliche Wiſſenſchaft hinzutrat. Daß die Sprache ebenfalls Produkt der Phantaſie ſey und zwar organiſch grundgelegt durch die objective Phantaſie oder die phyſiſch-pſychiſche Organiſation und entwickelt wie angewendet durch die ſubjective, iſt unſchwer zu erkennen und auch kaum zu beſtreiten.*) Dieß Alles kann hier nicht näher ausgeführt, ſondern nur angedeutet werden, ſowie auch die Bedeutung, welche die Phantaſie für die Organiſation und Cultur der menſchlichen Geſellſchaft hat, inſofern ſie ſich im Rechts- und Staatsleben und in den ſocialen Verhältniſſen bethätigt. Darauf beruht auch die Wichtigkeit dieſes Princips in der Erziehung und in der Lehre von dieſer. Iſt Phantaſie Grundprincip für alle Naturgeſtaltungen überhaupt und der menſchlichen Natur insbeſondere, ſo iſt ſelbſtverſtändlich, daß die richtige Entwicklung dieſer Natur hauptſächlich von der richtigen Anregung und Thätigkeit derſelben bedingt iſt, und die richtige Entwicklung und geſunde Thätigkeit aller andern Geiſteskräfte hauptſächlich hiedurch erzielt werden kann. Für Pädagogik wie für Politik iſt daher die richtige Erkenntniß des Weſens und der Bedeutung der Phantaſie von größter Wichtigkeit, und es handelt ſich nicht um eine blos theoretiſche Frage bei der Unter-

*) Das Nähere in des Verf. Werk: Ueber die Geneſis der Menſchheit und deren geiſtige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache. München 1883.

suchung darüber, ob Wille oder Phantasie das Grundprincip oder Grundwesen des Daseyns und der Menschennatur sey. Auch im Gebiete der Religion soll sich diese Erkenntniß praktisch geltend machen, insofern in diesem Gebiete nicht der Wille, sondern die Phantasie das hauptsächlich sich Bethätigende ist, so daß die Vielheit und Verschiedenheit religiöser Auffassung der Daseynserscheinungen in der Menschennatur resp. in der Grundpotenz derselben begründet ist und gegenseitiges Ertragen, ja Anerkennung eigenartiger Bethätigung daraus zu folgern, Intoleranz und Verfolgungssucht aber zu verurtheilen ist.

Auch die abnormen Erscheinungen in der menschlichen Natur, die sich an Schlaf und Traumleben anschließen, lassen sich aus der Phantasie weit angemessener, richtiger erklären als aus dem blinden Willen, als dessen Bethätigungen Schopenhauer sie auffaßt. Was endlich den Pessimismus betrifft, den Schopenhauer so energisch vertritt und den er durch seine Lehre vom blindstrebenden Willen zu begründen sucht, so wurde schon oben darauf hingewiesen, daß diese Begründung unzureichend, ja illusorisch ist, insofern dieses ziellose Streben des Willens gar keine eigentliche Hemmung weder im Allgemeinen noch im Besonderen erfahren kann, wenn doch das ziellose Streben seine Substanz ist, — daher auch das Gefühl des Leidens und der Unseligkeit nicht daraus abgeleitet werden kann. Die pessimistische Stimmung und das wirkliche Leiden im Daseyn ist vielmehr begründet in dem teleologischen und idealen Streben des Daseyenden und in der Hemmung und Störung desselben. Denn ohne dieß könnte Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Glück und Unseligkeit nicht von einander unterschieden und gar nicht wahrgenommen werden. Insofern kann der Pessimismus vielmehr durch die Phantasie als Grundprincip begründet werden. Aber ebenso auch und mehr noch der Optimismus. Die Phantasie im objectiven wie im subjectiven Sinne ist die Macht des Schaffens und begründet die wahre, ja einzige Freude und Lust des Daseyns, die Schaffenslust und zwar objectiv als Generationspotenz, subjectiv durch Schaffen und Bilden schon in den

gewöhnlichen Lebensgeſchäften und insbeſondere in Kunſt und Wiſſenſchaft. Dieſe peſſimiſtiſche und optimiſtiſche Doppelnatur der Schaffensmacht oder Phantaſie bekundet ſich unter andern auch darin, daß wie die Erfahrung zeigt, oft, ja gewöhnlich diejenigen, welche die höchſte Schaffensluſt z. B. in genialen Werken genießen, auch wiederum gar ſehr von peſſimiſtiſchen Stimmungen (ihrer idealen Natur und Richtung gemäß) heimgeſucht werden. Die Phantaſie iſt aber ewig jung und daher unerſchöpfliche Quelle der Luſt und Freude, weil Quelle des neuen Lebens, und Grund der Jugend, des Aufblühens, der jugendlichen Kraft und Lebensfreudigkeit für die Gegenwart, wie der Hoffnungen für die Zukunft. Sie iſt Quelle des Lebens, dem freilich Leiden und Tod in Ausſicht ſteht, und inſofern begründet ſie allerdings nicht reinen Optimismus, ſondern einen ſolchen, der ſtets mit der Möglichkeit des Peſſimismus behaftet iſt; allein das Leben und ideale Wirken iſt doch die Hauptſache, ohne welche Leid und Tod nicht wäre und inſofern kann man dem Optimismus den Primat im Daſeyn nicht abſprechen, wenn er auch nicht einſeitig geltend gemacht werden kann.

Zum Schluſſe noch ein paar Bemerkungen über die geſchichtliche Stellung beider in Frage ſtehenden Principien und Syſteme. Bekanntlich will Schopenhauer der wahre Fortſetzer reſp. Verbeſſerer der Kant'ſchen Philoſophie ſeyn, und Kant iſt der einzige unter den neueren deutſchen Philoſophen, dem er Anerkennung zollt und öfter überſchwängliche Lobſprüche ſpendet, während er alle andern nicht blos geringſchätzt, ſondern ſie oft mit Schmähungen überhäuft. Betrachtet man indeß die Sache näher, ſo erſcheint die Verwandtſchaft der Schopenhauer'ſchen Philoſophie mit der Kant'ſchen als ſehr problematiſch. Im Grunde iſt es nur ein kleiner Theil der „Kritik der reinen Vernunft", die „transſcendentale Aeſthetik", d. h. die Lehre von Raum und Zeit als aprioriſchen Anſchauungsformen, die er anerkennt, und auch dieſe nicht ohne bedenkliche Modifikation des darauf gegründeten (erkenntnißtheoretiſchen) Idealismus. Dagegen die transſcendentale Logik mit all' ihren ſchwierigen Erörterungen nebſt der Tafel

der zwölf Stammbegriffe wird über Bord geworfen. Von den Stammbegriffen bleibt nur die Kategorie „Causalität" stehen als Seyns- oder Werdens- und Erkenntnißform des Daseyns oder der Erscheinungswelt. Auch die transscendentale Dialektik findet nur geringe Anerkennung. Endlich Kant's Ethik wird ganz verworfen und bekämpft, so zwar, daß gerade das, was Kant mit Entschiedenheit als moralisches Motiv zurückweist, das Mitleid, zum eigentlichen Princip der Ethik und Sittlichkeit erhoben wird. Dagegen macht Schopenhauer das zum Mittelpunkt seiner ganzen Philosophie oder Weltauffassung, was Kant als unerkennbar erklärt und bei Seite gelassen hat, das „Ding an sich", das er ohne Weiteres als Wille bezeichnet und für das Grundwesen des Daseyns erklärt. So ist im Grunde wenig Kant'sches in Schopenhauer's Philosophie, noch weniger eine Verbesserung oder Fortbildung. Wenn es überhaupt für jeden neuen philosophischen Versuch nöthig wäre, sich mit dem großen Namen Kant's zu decken, wie ein übertriebener Kantcultus zu verlangen scheint, so könnte ich mit weit mehr Recht, wie mir scheint, dieß thun. Denn jeder, der die Kritik der reinen Vernunft nur einigermaßen kennt, weiß, daß die sog. „productive Einbildungskraft" eine Hauptrolle in derselben spielt, ja eigentlich als das Factotum bei dem Erkenntnißproceß sich geltend zu machen hat, indem sie Sinnlichkeit und Verstand verbindet, die Anschauungsformen mit den Kategorieen vermittelt für die Erkenntniß innerhalb des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns (sowohl transscendental als empirisch).*) Indem ich nun diesen Hauptfactor für die Erkenntniß, welcher bei Kant zugleich als solcher für die Erscheinungswelt gilt, heraushob und als Princip des Erkennens wie des Seyns (Werdens) auffaßte, könnte ich diesen Versuch immerhin als Fortsetzung oder Fortbildung der Kant'schen Philosophie geltend machen. Dieß um so mehr, als gerade die productive Einbildungskraft das gemeinschaftliche Band ist, welches

*) Das Nähere hierüber in meiner Schrift: Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's. München 1879.

die ſonſt ſo verſchiedenen drei Kritiken Kant's mit einander verbindet und inſofern als gleichartig erſcheinen läßt — wie ich dieß in der Schrift über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philoſophie Kant's (und Spinoza's) zu zeigen verſucht habe. *)

---

# Warum hat der Raum drei Dimenſionen?

Von

**Jul. Döderlein.**

Dieſe Frage iſt für die Wiſſenſchaft ebenſo unumgänglich als bisher ungelöſt. Im Leben iſt es anerkannt und täglich angewandt, daß jeder Gegenſtand im Raum, wie der Raum ſelbſt, drei Richtungen hat: Länge, Breite und Höhe, wofür wir oft auch Tiefe, Dicke oder Stärke ſagen, je nach dem Stande, den wir den Dingen gegenüber haben. So hat ein Haus, von außen betrachtet, die Länge an der Seite des Eingangs, die Breite an der Nebenſeite und die Höhe vom Boden zum Dach. Dagegen hat ein Saal die Breite dem Eintretenden quer gegenüber, die Richtung geradeaus heißt die Tiefe und die Höhe geht bis zur Decke. Eine Säule hat außer der Höhe noch Stärke, d. h. Breite und Dicke, ein Schacht aber Tiefe und Weite, in welcher wieder zwei Richtungen, Höhe und Breite, zu unterſcheiden ſind. Immer alſo können wir drei und nur drei völlig auseinandergehende, d. h. im rechten Winkel ſtehende Dimenſionen oder Abmeſſungen des Raums in der Welt unterſcheiden. Warum? Das iſt die ſchwere Frage.

Eine Frage iſt und bleibt es, ſo lange die Wiſſenſchaft die Welt kennen und verſtehen will. Denn wiſſen wir nicht, warum der Raum drei Ausdehnungen hat, ſo verſtehn wir weder das Ganze der Welt, weil es ebenſogut ganz anders ſeyn könnte,

---

*) Werthvolle hiſtoriſche Beiträge zur Lehre von der Phantaſie als Grundprincip des Weltproceſſes gibt Lic. Dr. Friedrich Kirchner's Schrift: Ueber das Grundprincip des Weltproceſſes mit beſonderer Berückſichtigung J. Frohſchammer's. Cöthen 1882.

entweder eine unermeßliche Scheibe ohne alle Dicke oder ein unheimlicher Saal, in welchem nach allen Seiten sich immer neue bisher verborgene Gemächer nach unten und oben, nach innen und hinten aufthun, wo man nie wüßte, ob man auch nur den tausendsten Theil des vermeintlichen Raumes gefunden; noch könnten wir selbst die einfachsten Gesetze für unsre Welt aufstellen, weil wir nie wüßten, ob wir nicht Dingen begegnen, wo all unser Rechnen zu Schanden wird, wenn die Helmholtz'schen Wesen wirklich nur zwei Dimensionen haben oder Zöllner's Geister aus ihrer vierten Dimension wirken und Gauß' Krümmungsmaß bei zahllosen Mannigfaltigkeiten unbestimmbar wird. Wollen wir je auch nur wissen, daß von Punkt zu Punkt blos Eine Gerade möglich ist, so müssen wir gewiß seyn, daß überall drei und nur drei Richtungen des Raumes sich finden, also den zwingenden Grund der drei Ausdehnungen erkennen.

Dies ist jedoch bisher noch keinem der vielerlei Erklärungsversuche gelungen. Zweierlei Erklärungen sind denkbar. Der Grund der Dreiheit kann im Raum selbst liegen oder in unserm Sinn für die Größe des Raums. Jenes als das scheinbar Einfachere wurde zuerst versucht; weil aber das nicht gelang, auch dieses. Spinoza nennt die extensio selbst: quod ex tribus dimensionibus constat, wodurch er sich freilich den Beweis erspart; Leibniz nennt die Dreidehnung une necessité géometrique, weil nur drei Linien sich rechtwinklig schneiden. Hobbes findet durch Bewegung des Punktes die Linie, durch ihre Bewegung die Fläche, durch Bewegung der Fläche den Körper und weiß dann nur, daß mehr Dehnungen nicht möglich sind, weil der gedrehte Körper immer im selben Raume bleibe!? Kant versuchte 1746 die drei Dimensionen aus dem umgekehrten Quadrat der Entfernungen zu erklären, bekannte sich aber später selbst außer Stande, ihre Nothwendigkeit zu beweisen. Hegel wollte sie aus den drei Stufen der Quantität, Schelling aus den drei Grundkräften der Natur, Attraction, Repulsion und Rotation, ableiten. Ulrici leitet sie in seiner Logik aus den

verschiedenen Oertern im Raume ab, Schmitz-Dümont in Avenarius' Zeitschrift 1878 wieder aus der Möglichkeit, durch einen Punkt drei Linien in rechten Winkeln zu ziehn, wie Leibniz. Allein alle diese Versuche begründen die Dreiheit so wenig, daß sie dieselbe immer schon voraussetzen.

Daher versuchten andere die Dreiheit der Dimensionen aus unserm Sinn für den Raum zu beweisen. Schon Gassendi behauptet, Bilder der ausgedehnten Welt könne nur ein dreifach ausgedehnter Geist erkennen. Ebenso nennt Gauß die dreifache Mannigfaltigkeit unsres Raums eine Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele. Wundt will sie erklären aus Zeit, Intensität und Qualität in uns oder aus dem geradlinigen Continuum unsrer Innervationsgefühle, ähnlich Riehl in Avenarius' Zeitschrift 1877 aus unserem Schneiden der schwarz-weißen Flächenempfindung — alles gewiß keine genügende Erklärung der einfachen, im Leben so selbstverständlichen Richtungen in der ganzen Welt, so daß noch Liebmann in Avenarius 1877 gesteht, die Lösung sey bisher weder logisch noch psychologisch gefunden.

Sollte es denn aber so schwer zu verstehn seyn, warum der Raum gerade drei, nicht mehr noch weniger, Ausdehnungen vor unsern Augen haben muß, um ein offner Raum, eine solche allesumfassende Größe zu seyn, in welcher sich die sichtbaren Dinge frei als selbständige in sich geschlossene Gegenstände unsrer Anschauung darstellen können? Liegt nicht im Begriff und Nutzen des Raums so natürlich die Dreiheit seiner Wege, daß eben darum jeder Mensch weiß, daß er, wo nur Raum ist, nicht blos gerade aus und zurück, sondern auch ebensowohl rechts oder links, als, soweit es den Raum betrifft, nach oben oder unten sich wenden kann? Sollte diese „naive" Weltanschauung und Raumvorstellung nicht eine wohlbegründete und wesentlich nothwendige seyn oder ist sie etwa doch nur Gewohnheit und Zufall? So viel die Philosophie auch gethan hat, den einfachen Vorfund und die große Wohlthat des Raumes schwer, fast zum Widerwillen verwickelt, zu machen, so weiß

doch noch heute jedermann, was er unter Raum zu verstehen habe, und ebendamit, daß der Raum seine drei wohlunterschiedenen Dimensionen rings um uns haben muß.

Was heißt denn in der Welt Raum? Wir meinen damit nichts anderes, als **äußere Größe.** Der Raum ist und bleibt eine Größe, ja eine „unendliche Größe", wie selbst Kant ihn nennt und Wundt ausdrücklich anerkennt, eine Größe, die sich ausbreitet und zwar nach allen Seiten ohne Ende und Grenze, und wahrlich nicht eine begrenzende und beengende Form oder Schranke, wie er seit 1781 den meisten Gelehrten zu gelten scheint. Schranke ist da, wo für uns kein Raum ist; so wie die Schranke fällt, ist Raum da. Also eine Größe ist der Raum, fast möchten wir sagen: die Größe, weil wir bei Größe zunächst an die bekannte, offenbare, allen gleichwichtige Größe vor unsern Augen denken; wenn wir nicht wüßten, daß es doch noch andere Größen gibt, die wir nicht als solche sehn, aber wohl denken und kennen müssen, Zahlengrößen und die ebenfalls mathematischen Größen der Kraft und Zeit, die jedoch alle viel verborgener und schwerer zu erkennen sind als der Raum. Darum dürfen wir getrost den Raum von diesen allen unterscheiden als äußere Größe, d. h. als die Größe, welche wir in der Welt außer uns, unsern Sinnen, Augen, Händen und Gedanken gegenüber vor uns finden. Mehr aber brauchen wir, wie mir scheint, nicht, um den geläufigen Begriff gegen alle Verwechslung mit andern Begriffen festzustellen. Denn eine andere äußere Größe gibt es nicht, als den Raum. Was sonst noch groß ist vor unsern Augen, sey es ein Riese oder die Berge oder der Himmel, sind eben nur darum groß, weil sie mehr als andere Dinge an der Größe des Raumes theilnehmen. Aber reine Größe ohne Schranke wie ohne besondere Eigenschaften für unsre Sinne ist eben nur der Raum. Darum bleiben wir einmal dabei: Raum ist äußere Größe und das wird wohl jeder darunter verstehen.

Sollten wir nun von dieser Begriffsbestimmung aus nicht ebenso leicht und sicher auch die Nothwendigkeit erkennen können,

warum der Raum gerade drei Ausdehnungen haben muß? Mir scheint es von selbst aus dem eben festgestellten Begriffe zu folgen. Heißt Raum äußere Größe, so ist der Raum die zu allem Daseyn um uns nothwendige bekannte Größe vor unsern Sinnen, die äußere Größe uns gegenüber. Dazu gehören aber selbstverständlich dreierlei ganz verschiedene, weil sich von einander scheidende, Richtungen oder Beweisungen dieser Größe: 1. eine Ausdehnung als Größe an sich, 2. ein Ausbreiten dieser Größe zur Erscheinung für uns und 3. das Bewähren dieser Erscheinung als wirkliche Größe in der Welt gegen allen Zweifel des bloßen Scheins. Diese drei ebenso unzertrennlichen als scharf unterschiedenen Größen im Raum sind nichts anderes als die dreierlei Verhältnisse, in denen der Raum als äußere Größe zu sich selber stehen muß, um für uns da zu seyn, nämlich 1. Länge oder einfache Ausdehnung vom bloßen Punkt, der nur Grenze ist, zur Größe einer Linie, 2. Breite oder Darstellung dieser Größe in einer Fläche, wodurch sie erst aus sich heraustritt, also zur Wahrnehmung und Erscheinung vor unsern Augen kommt, und endlich 3. Stärke, sey's Tiefe oder Höhe oder Dicke. Diese dritte Dimension ist ja erst die Größe des Raums als Gegenstand unsres Gefühls, als ein ebenso selbständiges Vorhandenseyn wie wir sind, es ist diejenige Ausdehnung, wodurch die äußere Größe als ein wirkliches Daseyn unsrer Ausdehnung und Bewegung entgegenkommt und gegenübersteht, sey es als unendliche Freiheit der Bewegung im offnen Raum oder als undurchdringlicher Widerstand und unwiderstehlicher Druck in festen Gebilden des Raums um uns.

So haben wir wohl mit Denknothwendigkeit die drei allbekannten, überall und jedem selbstverständlichen Ausdehnungen des Raumes aus seinem Zweck für uns als äußere Größe, in der sich unser Leben bewegt, erklärt: Größe verlangt die Länge, Erscheinung verlangt die Breite und Wirklichkeit verlangt die Stärke oder Tiefe des Raums. Ohne Länge wäre der Raum gar nicht, ohne Breite wüßten wir nichts von ihm und ohne

Höhe oder Tiefe könnten wir ihn nicht von unserm eignen Denken und Gedanken unterscheiden. Um sich uns als Größe darzustellen, muß er gerade diese drei Dimensionen haben. Diese drei sind aber auch die einzig nothwendigen Dehnungen des Raums als äußerer Größe um uns. Jede neue Richtung des Raums würde nicht blos zu seiner Darstellung unnöthig seyn, sondern einen ganz andern Begriff vom Raum verlangen, als daß er, wie jetzt, die Größe ist, welche uns und alle sichtbaren Dinge umfaßt. Jene drei Dimensionen bilden und erfüllen den Begriff einer äußern Größe vollständig und fertig; irgend eine „vierte Dimension" oder „idealer Raum" verlangte auch eine ganz neue Welt, in welcher sich jetzt unsichtbare Dinge unsern Augen oder neuen Sinnen darstellten.

Unsere Erklärung von Länge, Breite und Höhe des Raums als nothwendige Ausdehnungen derselben äußern Größe, für sich als Größe, für das Auge als Erscheinung und für das Gefühl als wirklicher Gegenstand, läßt sich aber leicht und schön auf alle großen und kleinen Erscheinungen im Raum anwenden, wodurch sich außer der Einfachheit unsrer Erklärung auch die von Kant gewünschte Deutlichkeit unsrer Begriffe genügend erweisen wird.

Die erste Ausdehnung des Raums ist die **Länge**, d. h. die gerade Bewegung eines Punktes zu einem andern. Dies ist die einfachste und leichteste Vorstellung einer Größe, wo ein Punkt, der allein noch nichts ist, an dem also auch noch nichts erkannt, unterschieden und gemessen werden kann, aus sich herausgehend einen Weg beschreibt und dadurch eine Linie bildet, wo wenigstens drei Punkte zu unterscheiden sind: Anfang, Mitte und Ende. Dies ist eine Größe, d. h. ein Gegenstand des Erkennens, sie hat und ist etwas, das wir uns im Geist vorstellen können, während der Punkt nur Grenze ist, wo die Vorstellung aufhört. Der kürzeste Weg zum Endpunkt, also das Maß der Entfernung, ist natürlich die Gerade, d. h. eine Linie, welche nur die Richtung zum Ziele hat, wie der Blick des Auges; denn jede neue Richtung macht außer dem Weg zum Ziele noch

einen Weg zu dieſem Wege nöthig, wie Th. von Varnbüler richtig am Dreieck nachgewieſen hat. Die einfachſte und nothwendigſte Ausdehnung iſt alſo die Länge, das erſte Maß des Raums.

Die Länge des Raums iſt überall unendlich, weil dieſe erſte Ausdehnung der äußern Größe nothwendig iſt, ſo daß eine ſolche Größe gar nicht ſeyn kann, wenn die Länge irgendwo aufhört. Ich mag mir die Linie der Erdachſe nach Nord und Süd verlängert denken bis zum Polarſtern und dem äußerſten Südpol am Himmel, daß dort oder hier kein Raum mehr ſey, dieſe Gerade, ſo weit ich nur will, immer wieder zu verlängern, kann ich mir darum gar nicht denken, weil ſonſt mein Denken nicht blos von jenen nie geſehenen Himmelsregionen, ſondern auch von der Erdachſe ſelbſt, ja von jeder Linie außer mir aufhört; denn der Raum gehört ſo nothwendig zum Denken, daß, wenn ich mir etwas denken ſollte ohne Raum, mein Denken überhaupt kein Denken mehr wäre. Solche unendliche Linien müſſen aber überall möglich ſeyn durch jeden Punkt und von jedem Punkt nach jeder Seite; ſonſt könnten wir doch wieder irgend wo etwas denken, wo kein Raum wäre, ein rechtes ἄτοπον. Alſo können wir die Länge des Raums nehmen, wo und ſo lang wir wollen.

Wir mögen uns jedoch im ganzen Weltraum Linien denken, ſo viel wir wollen, von einer außer uns ſeyenden Größe, wie der Raum iſt, wüßten wir durch dieſe bloßen Längen noch lange nichts, noch viel weniger könnten wir etwas im Raum ſehen oder kennen. Denn Länge iſt ein reines Gedankenbild, eine gedachte Größe, die wir jedem Gegenſtand zuſchreiben müſſen, aber nirgend allein finden, ſondern nur an Anderem, und die längſte Linie, ſo nah und bekannt, wie der Aequator, oder ſo hoch und wunderbar, wie die Achſe des Himmels, iſt eben nur aus andern ſichtbaren Dingen berechnet, ein geometriſcher Ort, aber nirgend zu ſehn; ja, wenn ſie zu ſehen wäre, wäre ſie ſchon keine Linie, keine reine Länge oder Bewegung eines Punktes mehr, ſondern ein mit Lupe oder Fernrohr hundertmal

vergrößerbarer Strich. Denn zum Sehen gehört außer der Länge nothwendig auch Breite.

Die zweite nothwendige Ausdehnung des Raums, wie aller Dinge im Raum, ist die **Breite.** Wie der Punkt, wo die Größe nur in der Möglichkeit vorhanden ist, durch die kleinste Bewegung, die er beschreibt, eine Linie bildet, wodurch er erst eine Größe wird, so wird die Linie durch Fortbewegung aus ihrer Bahn eine Fläche, d. h. eine Größe von zwei Richtungen, nach denen sie sich ausdehnt, sey es durch Drehung um sich, wodurch ein Kreis, oder durch Fortrücken aus seiner Lage, wodurch ein Viereck entsteht. Immer aber muß eine der ersten Richtung oder der Länge entgegengesetzte völlig neue Ausdehnung stattfinden, die wir Breite nennen, wo die Größe eben nicht blos aus ihrem verschlossenen Punkt heraustritt, um eine Größe für sich zu seyn, sondern wieder aus dieser Richtung der einfachsten Größe hinausgeht in eine diese ursprüngliche Ausdehnung verlassende Richtung, um auch eine Größe für andere zu seyn, d. h. ihre Größe vor der Welt und unserem Geiste auszubreiten, die in ihrer Länge enthaltene Größe vor unsern Augen zu entfalten, damit wir sie ebenso in uns als Größe wiederspiegeln können. Denn Sehen heißt ja nichts anderes, als außer sich wahrnehmen. Dazu gehört aber nothwendig eine äußere, von außen sich darstellende Größe.

Solche Breite tritt uns in allem Sichtbaren entgegen. Jeder Punkt, den wir irgendwo bemerken, muß sich bei näherer Untersuchung als eine Fläche erweisen, wo nicht blos eine Ausdehnung von unten nach oben, d. h. von uns weg in die Ferne, sondern eben, weil wir diese sehen, auch eine Breite von links nach rechts zu finden ist, wodurch der Punkt mit seiner Ausdehnung unsern Augen erst bemerklich wird. Das Licht, als Selbstoffenbarung einer Größe außer uns, kann nur dadurch unser Auge erhellen, daß seine Strahlen nicht blos nacheinander in der Länge, sondern mit- und nebeneinander als eine Fläche von irgend welcher Breite unserem Blick begegnen; denn unsre Sehkraft muß eben die sich zerstreuenden Strahlen erst zu-

ſammenfaſſen, um das Bild ſo wiederzuſpiegeln, wie es außer uns iſt. Selbſt die unermeßlich fernen Fixſterne, die auch Herſchel's Tubus zu keiner Scheibe zu vergrößern vermag, würden uns völlig unbekannt ſeyn, wenn nicht ihr Lichtkern nach allen vier Seiten ausſtrahlte, ſo daß unſer Auge dadurch erſt den Punkt erkennt, wo dieſe Sonnen zu finden ſind. Alle Farben ſind nur dadurch zu erkennen und zu unterſcheiden, daß ſie ſchmalere oder breitere, ſchnellere oder langſamere Wellen unſern Augen entgegentreiben. Ohne dieſe doppelte Ausdehnung des Wellenſchlags in der abwechſelnden Länge von Berg und Thal, wie der geringeren oder größeren Breite von Gelb, Roth und Blau, wüßten wir gar nicht, was Farbe iſt. Selbſt der dunkle Raum muß für unſer Auge eine Breite von zwei Dimenſionen haben, worin wir wenigſtens etwas zu entdecken ſuchen; daher die Pupille, welche ſich im Licht zuſammenzieht, um die Strahlen zu faſſen, im Dunkeln ſich von ſelbſt erweitert, um eine größere Fläche zu umſpannen. Zum Sehen gehört alſo nothwendig die Breite des Raums.

Allein auch dieſe beiden Ausdehnungen der Länge und Breite geben noch keinen Raum, keine wirkliche, äußere, unſerm Denken gegenüberſtehende Größe. Ohne eine neue noch ganz andere Ausdehnung gäbe auch die größte Fläche vor unſern Augen von unendlicher Länge und Breite doch noch keine Gewißheit, nicht einmal die Vorſtellung eines Raums außer uns. Jede Bildfläche iſt ja zunächſt nur ein Bild und Schein auf unſrer Netzhaut. Denken wir uns ruhig hinausſchauen in die unendliche Welt, vom Säntisfelſen über den Bodenſee, von Proſecco über die Adria oder vom Uferſand bei Madras hinauf in den unbegrenzten Sternenhimmel, was wehrt uns den Gedanken, der uns im Augenblick ergreifen kann, daß das alles nur in unſerm Auge, nur ein Erzeugniß unſrer aufgeregten Vorſtellungskraft, alſo gar nichts Wirkliches, außer uns Seyendes, ſondern ein bloßes Spiegelbild unſres Innern ſey? Und mehr, wenn wir dabei irre würden, wie es niemand einen Augenblick ſicher iſt, ob wir uns nicht bisher mit aller vermeintlichen Wirklichkeit

getäuſcht; was, ſage ich, bürgt uns da für irgend eine Größe, wie der Raum iſt, außer und um uns? Die Farbenpracht und der Formenreichthum mit allen ſchönſten Flächenerſcheinungen gewiß nicht; iſt ja doch alles, was wir auf der Spiegelfläche noch ſo deutlich vor uns ſehn, dennoch nicht vor, ſondern an uns und hinter uns und iſt doch der prächtigſte Regenbogen wie die verlockendſte Luſterſcheinung in der Wüſte gerade da, wo ſie erſcheinen, am wenigſten zu finden; ſo könnten wir ja möglicherweiſe dieſe Hohlkugeln vor unſern Augen mit unſern eignen Farben von innen malen und wüßten wieder gar nichts von einer äußeren Größe, die wir Raum nennen, noch von irgend einer Welt außer uns. Alles Sehen kann eben Traum, Phantaſie, Geſicht, Schein und Täuſchung ſeyn, dem nichts in der Wirklichkeit außer uns entſpricht. Soll ein Raum ſeyn, wollen wir eine äußere Größe uns gegenüber haben, ſo muß die ſichtbare Fläche auch eine *Stärke* haben, eine Geſtalt oder Körper von drei Dimenſionen ſeyn, wir müſſen die Gegenſtände im Raum nicht blos mit ihrer Länge und Breite ſehen, ſondern in ihrer Stärke und Tiefe *fühlen*.

Zu vollendetem Daſeyn und bewieſener Wirklichkeit des Raums gehört eben endlich noch drittens die Dimenſion der **Tiefe**, ſo genannt beſonders im offnen Raum, als deſſen Länge oder *erſte* Ausdehnung wir, nach unſrer Geſtalt, gern die Höhe annehmen, als *zweite* aber immer die ſich uns darbietende Breite quer vor unſern Augen; die *dritte*, von unſern Augen geradeaus ſich entfernende und in's Unendliche verlierende Richtung nennen wir ebendarum die Tiefe, als die am augenſcheinlichſten die geheimnißvolle Unendlichkeit und unergründliche Verborgenheit auch dieſer äußern Größe vor unſern Augen offenbart, aber ebendamit am deutlichſten die Gegenſtändlichkeit und von unſerm Vorſtellen völlig unabhängige Wirklichkeit des Raums vor Augen ſtellt und dem prüfenden Geiſt ins Angeſicht beweiſt. Denn dieſer „Tiefſinn" ſucht und prüft und findet an der Größe des Raums wie ſeiner Erſcheinungen das gerade Gegentheil des bloßen Vorſtellens im eignen Innern, nämlich

das Entgegenkommen der äußern Größe als einer der unsren stracks entgegengesetzten Ausdehnung, also einer Größe, die in ihrer Unendlichkeit sich ebenso gewiß außer uns in der wirklichen Welt findet, als wir uns unsres endlichen Daseyns und beschränkten Wirkungskreises in uns bewußt sind. Denn wirklich ist ja das, was eben nicht von unsrem eignen Thun und willkürlichen Denken sein Daseyn hat, sondern im Gegentheil ohne unser Zuthun, auch wider unser Wollen und Denken durch seine entgegenkommende Ausdehnung von außen auf uns einwirkt. Solche Einwirkung werden wir aber inne durch das Gefühl, die Wahrnahme eines Gegenstandes an uns im Gegensatz zur eignen Hervorbringung eines Gedankens in uns.

Solche Wirklichkeit des unendlichen Raums fühlen wir durch dies Erstrecken seiner ganzen Breite und Weite um uns in die unergründliche Tiefe dahinter und tiefste Ferne von uns, soweit unser Auge späht und unser Denken reicht.

Dieser Tiefe des Raums werden wir zunächst gewahr durch die Möglichkeit unsrer eigenen Bewegung und des Bewegens der Dinge um uns. Das Kind kennt die Breite des Raums durch den ersten Blick des aufgehenden Auges und staunt über jeden neuen Farbenglanz; aber um das Schöne als sein bleibendes Eigenthum zu haben, streckt es die Hände darnach aus, und erst wenn es die Gestalt ergreift und aus der Ferne an sich zieht, ist es zufrieden, ein neues Gut zu besitzen. Diese Bewegung gibt ihm das Gefühl der Herrschaft über die Dinge im Raum. Daher weiß es auch, daß das Sichtbare wirklich ist, weil es ihm aus der Tiefe entgegenkommt. Dieselbe erste Erfahrung der Tiefe der Luft macht Abbot's Hühnchen, das eben aus dem Ei schlupfend mit dem Schnabel eine Fliege erhascht. Am deutlichsten können wir unser Gefühl für die Tiefe im Dunkeln beobachten, wo wir nicht blos mit den Füßen vorsichtig jeden Tritt erproben, sondern zugleich mit den Händen unsern Weg in seiner ganzen Breite im voraus prüfen, ob nicht der nächste Schritt aus der Tiefe des Raums uns einen Anstoß bringe. Dieses Tappen des Tastsinns ist wohl der

greifbarste Beweis, daß unser Tiefsinn nichts anderes ist als das Gefühl.

Aber auch ohne Bewegung gibt uns die bloße Ruhe das Gefühl der Tiefe des Raumes unter uns. Das allernothwendigste Erforderniß unsres Lebens und Wohlseyns im Raum ist ja ein fester Halt und ruhiger Widerstand gegen unsre kleine Ausdehnung und die darum unwiderstehliche Anziehung durch die unvergleichlich größere Erde unter uns, den wir eben an dem sichern Boden unter unsern Füßen haben. Dieses wohlthuende uns selbstverständlich dünkende Gefühl eines Standpunktes ist selbst der thatsächlichste Beweis, wie nothwendig zu unserm Daseyn die Gewißheit der dritten Dimension gehört. Die beiden Dimensionen der Länge und Breite genügen uns keinen Augenblick. Der Spiegel des Meers, ein gläsernes Dach, ein morsches Brett ist als Fläche gewiß groß genug, den Fuß darauf zu setzen, aber nur, um im selben Augenblick in die Tiefe zu stürzen, weil diese Fläche keine Tiefe, als Fläche keine genügende Stärke hat, um unsrer Schwere zu widerstehn. So nothwendig gehört zu unserm Wohlgefühl eine starke Kraft, die unserm Druck aus der Tiefe des Raums entgegenkommt. Wo aber diese Kraft verschwindet, da verschwindet nicht etwa die Tiefe des Raums, oder verdunkelt sich der Tiefsinn, da verwandelt sich vielmehr das gewohnte Wohlgefühl des Vertrauens auf die entgegenkommende uns tragende Kraft im Raum in den Schrecken der alles verschlingenden Tiefe vor uns, in den verzweifelnden Schwindel vor dem offnen Rachen des Abgrunds, sey es die 200′ des Münsterplateaus in Straßburg oder die 3000 m. des Matterhorns hinab. Der bloße Gedanke an solche Tiefe läßt uns genug die unentrinnbare Macht der dritten Dimension im Raume fühlen.

Die Tiefe des Raums erfahren wir aber auch vom sichern Standpunkt aus durch das Verkleinern eines entfernten Bildes und die scheinbar geringere Schnelle der gleichen Bewegung in der Ferne. Beide Beweise der Entfernung in der Tiefe können wir jedoch nie mit den bloßen Augen bemerken,

sondern immer nur durch Vergleichen des fernen Anblicks mit einem andern näheren merken. Das Kind greift nach seinem Hangball, auch wenn er seinem Händchen noch zu ferne schwebt. Erst, wenn es merkt, daß er nur dann zu fassen ist, wenn er größer erscheint, schließt es leicht, daß er bei kleinerem Anblick in unerreichbarer Ferne schwebt, daß also die Welt vor seinen Augen eine Tiefe hat. Und woher wissen wir, daß der Jupiter mehr als 100,000 Millionen Meilen von uns entfernt ist, als durch Anwenden des genug erprobten Gesetzes: Je kleiner eine Größe erscheint und je weniger wir ihre Bewegung bemerken, um so ferner ist sie von uns? Selbst der Sinn für diese undenkliche Tiefe des Raums ist also im Grunde das Gefühl; denn woher kennen wir jenes Gesetz, als durch Beobachten desselben zuerst an den nächsten uns berührenden Dingen, zuletzt an den fernsten Sternen des Weltraums? Ohne handgreifliche Erfahrung auf Erden durch das Gefühl wüßten wir heute noch nicht, ob der Himmel nicht eine gemalte Hohlkugel einige Meilen über uns sey. Nur die Erinnerung an das Kleinerwerden befühlter Gegenstände durch Entfernen birgt uns für die Wirklichkeit der unerreichbaren Ferne und Tiefe vor unsern Augen.

Wir haben aber auch ein augenblickliches Gefühl und eigene Erfahrung von der Ferne der Gestalten im Raum durch die Doppelheit des Anblicks, sey es bei näheren Gegenständen durch die Doppelstellung unsrer Augen, sey es bei sehr fernen durch Verändern unsres Standpunktes. Ein Auge sieht nur Flächen; auch der größte Saal, die längste Straße, das weiteste Land erscheint dem einfachen Blick nur wie ein reiches Gemälde mit größeren und kleineren Figuren. Ob diese wirklich sind oder nur flach aufgetragene Farben, prüft erst das zweite Auge durch seinen veränderten Blick auf dieselben Gestalten. Erscheint dieselbe Säule auch dem zweiten Auge genau vor demselben Strich des Hintergrunds, so ists ein flaches Gemälde trotz der täuschendsten Figuren, wie Apelles' Traube. Verschiebt sich die Säulenlinie gegen dieselbe Linie der Hinterwand nur

um ein Minimum, so ist die Tiefe des Saals und damit die Wirklichkeit des Baues bewiesen. Auf diesem Unterschied des Anblicks ruht ja allein die Täuschung des Stereoskops, das den Eindruck der Tiefe und Wirklichkeit durch den doppelten Blick der getrennten Augen nachahmt. Denn eben durch diese Doppelansicht wird der Gegenstand im Raum schon nicht mehr blos als Fläche geschaut, sondern vielmehr, wie mit Händen, von beiden Seiten gefaßt und als Gestalt von irgend einer Tiefe mit seinen drei Dimensionen gefühlt. So ist selbst bei diesem künstlichen Schauen der Tiefe im Raum der eigentliche Unterscheidungssinn, gegenüber dem bloßen Schein der Breite, wieder das Gefühl. Nicht anders aber ists bei der Prüfung der unerreichbaren Fernen durch die Parallaxe, die nichts anderes ist, als die möglichst verschiedene Ansicht desselben Bildes durch Verändern des Standpunktes. Auch hier aber gründet sich die Berechnung der Ferne, also die Gewißheit der unergründlichen Tiefe des Raums, zuletzt doch wieder auf die Erfahrung an den gefühlten Dingen in unsrer nächsten Nähe. Oder woher anders wüßten wir, daß kleiner erscheinende Gestalten ferner sind, als weil wir sie nicht mehr mit dem Gefühl erreichen?

Am allerdeutlichsten, weil jeden Augenblick greifbar, ist darum freilich die dritte Mannigfaltigkeit des Raums in den festen Dingen um uns, mit denen wir im Leben am meisten zu thun haben, wie unser Leib, oder Nebenmenschen, die Erde, auf der wir leben, wie alle irdischen Güter. Alle solche Größen in unserm Raum müssen drei Ausdehnungen haben, also außer der Länge und Breite nothwendig auch eine Höhe oder Stärke oder Dicke; sonst sind sie gar nicht, sind keine Gegenstände, an denen wir etwas haben, sondern nur Grenzen an andern Größen, keine Körper, sondern höchstens Flächen oder Linien an Körpern. Auch das feinste Blatt, wo unser Auge nur die zwei Seiten finden kann, hat in Wahrheit sechs Seiten, weil es zwischen beiden eine Dicke besitzen muß, sonst würde unser Finger augenblicklich die Fläche durchschneiden, wie den Sonnen-

ſtreifen im dunklen Zimmer. Bei unſrer Hand reden wir nur von der innern und äußeren Fläche, aber ohne die ſtarken Knochen dazwiſchen hätten wir keine Hand. Jedes Haar muß ſeine Stärke in der Dicke haben, ſonſt iſt es nicht. Ein Haus hat außer Breite und Höhe, ohne die wir nicht eintreten könnten, auch eine Tiefe vom Eingang bis zur Rückſeite, ſonſt könnte niemand darin wohnen. Der regelmäßigſte Körper iſt daher der Würfel, wo die drei Richtungen im Raume deutlich unterſchieden und gleichmäßig dargeſtellt ſind. Am Würfel ſehen wir darum auch am unausweichlichſten, wie nothwendig gerade drei Dimenſionen zum Daſeyn im Raume gehören. Was wäre eine bloße Seite des Würfels mit ihrer Länge und Breite? Das kann niemand in die Hand nehmen. Aber wo wollte er auch ſeine vierte Dimenſion unterbringen? Er müßte dazu einen ganz neuen, noch von keinem Menſchen entdeckten Raum haben. In dieſer ſichtbaren Welt bedarf jedes Ding zum Daſeyn drei Richtungen und kann nur dieſe drei haben.

Aber woher ſind wir wieder dieſer dritten Dimenſion an den feſten Gegenſtänden auf unſrer Erde und damit ihres wirklichen Vorhandenſeyns gegenüber unſerem bloßen Denken gewiß, als durch das Gefühl und, was uns mit den Gegenſtänden in Berührung bringt, die Bewegung? Ob ein heller Streifen im Zimmer ein Blatt Papier oder Mondlicht ſey, entſcheidet ſchnell ein Griff der Hand. Ob ein Fenſter offen ſey oder nur die waſſerklare Scheibe dein Auge täuſche, ſagt dir die leiſeſte Berührung mit der Fingerſpitze. Wer ein Geſpenſt zu ſehen meint, der greife es an, ſo weiß er bald, ob es ein räumliches Weſen ſey oder nicht. Was unterſcheidet eine Beſuchskarte auf einen Teller gemalt von einer wirklichen, die darauf liegt, als daß ich dieſe in die Hand nehmen kann und von beiden Seiten befühlen, jene nicht? Ja was gibt uns die ſelbſtverſtändliche Gewißheit unſres Lebens im Leibe, als daß wir uns jeden Augenblick ſelber fühlen, ſey's in behaglichem Wohlgefühl, ſey's, noch ſtärker gegen alle Zweifel unſres Denkens, in empfindlichen Schmerzen? Da fühlen wir wohl, daß unſre Erſcheinung, die

wir mit ihrer Länge und Breite ebenſo im Spiegel ſehen, wahrlich auch eine wirkliche Tiefe haben muß, aus welcher uns ſolche Bewegungen entgegenkommen.

Dies iſt alſo das Kriterium des Daſeyns bei jedem Gegenſtand unſres Raumes; fühlen wir ihn, ſo iſt er da, können wir ihn nicht fühlen, ſo iſt er bloßer Schein. Die dritte Dimenſion, welche erſt die Wirklichkeit einer räumlichen Größe macht, kennen wir nur durch das Gefühl. Unſer Tiefſinn iſt der Taſtſinn.

So haben wir wohl an allen Erſcheinungen im Raume geſehn, warum derſelbe drei und nur drei Dimenſionen hat; ſie allein erfüllen den Zweck einer äußern Größe, in der wir leben ſollen: Die Länge gibt unſerm Denken erſt den Begriff der Größe, die Breite bietet dem Auge die Erſcheinung der Größe und die Tiefe verbürgt unſerem Gefühl die Wirklichkeit dieſer Erſcheinung und ſtellt damit den Raum mit all ſeinen Erſcheinungen unſerem Geiſt als eine ebenſo wahrhaftige Welt gegenüber, als wir uns ſelbſt in uns finden.

Dies, meine ich alſo, ſey die nächſte leichteſte Erklärung für die nothwendige Dreiheit der Dimenſionen aus unſerem dreifachen Sinn und Bedürfniß, eine Größe vor uns zu haben, die wir denken, ſchauen und fühlen können; leugne aber damit nicht, daß eben dieſer Dreiheit in unſerem Sinn auch eine Dreiheit in jedem Seyn zu Grunde liegen kann und wird, die ſo oft ſchon vergeblich verſucht wurde, im Raume als nothwendig nachzuweiſen. Worin dieſe Nothwendigkeit bei allem Seyn und Erkennen beſteht, wodurch erſt die drei Dimenſionen ihre volle Klarheit finden können, wenn erlaubt, ein ander Mal.

# Das Unendliche in der Ausdehnung.

## Sein Begriff und seine Stützen

geprüft von

**C. Th. Isenkrahe,**
Pfarrer.

### Vorbemerkungen.

Vorliegende Arbeit will das aktual Unendliche aus dem Wege räumen durch den Nachweis, daß dasselbe begrifflich widersprechend und jeder Stütze bar ist. Jedoch denken wir hierbei nur an das Unendliche in der Ausdehnung, nicht an das in der Vollkommenheit. Mit letzterm haben wir es nicht zu thun, und wir berücksichtigen dasselbe nur insoweit, als es (bei irriger Auffassung) jenem erstern zur Stütze dient. Im Uebrigen aber fassen wir den Begriff der Ausdehnung ganz allgemein, so daß auch die sog. „Intension" und die „Protension" mit darunter fallen.

Aus der Unmöglichkeit des bezeichneten Unendlichen ergibt sich eine Reihe sehr wichtiger Folgerungen. Insbesondere wird mit demselben die „anfanglose Welt" hinfällig: das ist der Hauptgrund, warum wir geglaubt haben, den von Prof. Dr. Gutberlet*) vor einigen Jahren wieder angeregten alten

*) In seiner Schrift: Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet. Würzburg 1878. Die hohe Bedeutung dieser Schrift, welche wohl die eingehendste und bedeutendste Kundgebung für das aktual Unendliche ist, die in der Literatur vorliegt, fordert, daß wir ihr eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden, zumal sie, soviel wir wissen, eine irgend ausführliche Erwiderung bis jetzt nicht gefunden hat. Zwar sind inzwischen mehrere Schriften über das Unendliche erschienen — wir nennen Du Bois-Reymond, die allgemeine Functionentheorie, Tübingen 1882, Dr. Freyer, Studien zur Metaphysik der Differentialrechnung, Berlin 1883, Dr. Cohen, das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, Berlin 1883 — aber sie nehmen, auffallend genug, von der G.'schen Arbeit keine Notiz. Im Uebrigen stehen sie sowohl mit ihr wie unter einander auf dem gleichen Standpunkte, ohne aber, was sehr zu bedauern ist, sich auf eine prinzipielle Rechtfertigung desselben einzulassen. (Denn dazu wäre doch eine Erörterung und logische Begründung des Unendlichkeitsbegriffes nöthig, die wir überall vermissen.)

Streit nicht auf sich beruhen lassen zu sollen. Wo ein solcher Preis zu erringen steht, darf man die Mühe und das Mißliche des Kampfes nicht scheuen.

Man hat in jüngster Zeit viel Aufhebens gemacht von dem seitens einiger Physiker dem ganzen Universum in Aussicht gestellten dereinstigen „Wärmetod", mit welchem dann ein allgemeiner Stillstand, eine „ewige Ruhe" gegeben seyn würde; scheint doch diese Entdeckung in apologetischer Hinsicht vom höchsten Werthe, da aus dem dereinstigen Ende, so meint man, sich ein Schluß auf den nothwendigen Anfang ergebe. Aber ist denn dieser Schluß gerechtfertigt? Kann man aus dem Ende einer Linie schließen, daß sie auch einen Anfang habe? Hat ein periodischer Dezimalbruch, weil er eine erste Dezimalstelle hat, deswegen auch schon eine letzte? Kurz, die einseitigen Unendlichkeiten sowie überhaupt das Unendliche bieten hier eine sehr leichte und bequeme Ausflucht. Ein unendliches Universum besitzt auch einen unendlichen Bewegungs- oder Kraftvorrath, der entweder niemals, oder doch nur in einer unendlichen Zeit erschöpft werden kann; und wenn daher der Ausgleichungsprozeß nach der Zukunft hin auch irgend einmal zu Ende ginge, so forderte er doch für die Vergangenheit eine unendliche, also anfanglose Dauer. Ist aber eine solche Dauer in sich unmöglich, was braucht's dann noch erst jener physikalischen „Entdeckung"? Zudem sind die „Entdeckungen" in der Physik mitunter sehr kurzlebiger Natur. Es ist noch gar nicht lange her, daß man das Gegentheil der obigen Entdeckung, nämlich „das Gesetz von der Erhaltung der Kraft" als eine großartige Errungenschaft feierte.

Man legt ferner in gewissen Kreisen noch einen großen Werth auf den aristotelisch-thomistischen Beweis von der Nothwendigkeit eines primus motor, eines unbewegten Bewegers; Herr Dr. Schneider z. B. widmet demselben eine sehr ausführliche, begeisterte Vertheidigung.*) Aber hat dieser Beweis

*) Natur, Vernunft, Gott. Gekrönte Preisschrift. Regensburg 1883. S. 14—65. Nebenbei bemerkt dürfte der fragliche Beweis auf einer anti-

nicht auch wieder seinen Rückhalt in der Unmöglichkeit des Unendlichen, in der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Einzelmotoren? Diese Unmöglichkeit muß also dargethan werden, und dann ergibt sich wieder das Nämliche wie vorhin: der Beweis ist überflüssig. Man kann dann einfach sagen: eine anfanglose Dauer als eine unendliche Reihe von Jahren, Jahrhunderten u. s. w. ist in sich widersprechend, und so gelangt man denn auf einfacherem und kürzerem Wege sogar noch weiter als durch den Beweis, nämlich nicht nur zum primus motor, sondern auch zum creator.

Nicht anders verhält es sich mit dem zweiten thomistischen Beweise, wonach die Reihe von Ursachen und Wirkungen auf eine erste Ursache hinweist. Ohne den Nachweis von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe ist der Beweis nicht fertig, mit diesem Nachweise aber ist er überflüssig. Der Ueberfluß ist nun freilich an sich nicht so schlimm; wir müssen aber bestreiten, daß der nothwendige Nachweis überhaupt gelingt.

Denn gelingen, wenigstens vollkommen gelingen kann er nur dann, wenn es auch gelingt, dem bekämpften Unendlichen seine Stützen zu rauben. Wer sich genöthigt sieht, hier oder da Existenzen gelten zu lassen, deren aktuelle Unendlichkeit er nicht bestreiten kann noch bestreitet, der kann nicht umhin,

---

quirten Vorstellung vom Trägheitsgesetz beruhen. Wer nimmt denn heutzutage noch an, daß den Körpern ein einseitiges Streben nach Ruhe innewohne? Sie streben überhaupt ihren Zustand festzuhalten, ob es nun der der Ruhe oder der Bewegung sey. Wie die ruhenden Körper nur durch äußern Zwang ihre Ruhe verlassen, so verlassen auch die bewegten nur durch Zwang ihre Bewegung, und daher kann sowohl der eine wie der andere Zustand der ursprüngliche seyn. Der Bewegung brauchte keine Ruhe vorauszugehen. So lange die Körperwelt überhaupt existirt, kann sie auch in Bewegung gewesen seyn, und wenn man nun mit dem h. Thomas sagt: mundum non semper fuisse sola fide tenetur (S. th. p. I. qu. 46 art. 2), so ergibt sich der weitere Satz: mundum non semper motum fuisse sola fide tenetur ganz von selbst. Außerdem möchte es sich fragen, ob nicht der im Beweise verwendete Satz, daß nur ein aktuell Bewegtes aktuelle Bewegung erzeugen könne, dem Schlußsatze, der einen unbewegten Beweger postulirt, widerspricht.

hinter seinen obigen „Beweis" nachträglich ein Fragezeichen zu setzen. In dieser Lage aber befindet sich, so scheint uns, der h. Thomas und mit ihm viele alte und neue Gegner des aktual Unendlichen. Um nur einen Punkt, die Zahl der möglichen Dinge, zu erwähnen, so schreibt darüber Gutberlet (a. a. O. S. 9): „Dabei ist es uns wahrhaft unbegreiflich, wie man jetzt so allgemein die Möglichkeit einer aktual unendlichen Menge leugnet, wenn Ruiz in seinem classischen Werke de scientia Dei .... behauptet, daß alle bedeutendsten Lehrer (graviores quique doctores) darin übereinstimmen, daß die von Gott erkannte Menge aller möglichen Dinge aktual und categorematisch unendlich sey, und dafür den h. Thomas, Al. v. Hales, Albertus Magnus ..... anführt." So ist es, und darin scheint uns denn doch eine Inconsequenz zu liegen. Denn ob die gezählten Dinge möglich oder wirklich sind: für ihre Zahl ist das gleichgültig, ebenso wie es gleichgültig ist, ob die gezählten Dinge in einem Causalnexus zu einander stehen oder nicht.

Deshalb mußten wir es nothwendig als unsere Aufgabe erachten, jenen Stützen ein besonderes Augenmerk zuzuwenden und zu zeigen, daß eine wirkliche Unendlichkeit in ihnen nicht vorliegt. Wir versuchen dies in den letzten 5 §§ unserer Arbeit, die wir der geneigten Aufmerksamkeit der Leser speziell empfehlen. Scheint ihnen das dort Gebotene ungenügend, so würden sie uns sehr zum Danke verpflichten, wenn sie dasselbe vervollständigen oder berichtigen wollten. Insbesondere gilt dies von den mathematischen Ausführungen, die ihrer Kürze halber vielleicht noch manche Zweifel übrig lassen. Hoffentlich aber ist doch wenigstens der richtige Weg gezeigt, auf dem nur weiter vorgegangen zu werden braucht. Für die Verehrer des h. Thomas sey noch bemerkt, daß das derselbe Weg ist, den der h. Lehrer andeutet mit den Worten: Geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est: et hanc nominat lineam infinitam. (S. th. p. I. qu. 7 art. 3.)

Im Uebrigen gehen wir nicht darauf aus, für unsere Ansichten und Argumente Deckung zu suchen hinter berühmten Namen. Wozu sollte das dienen? In einer Frage, die wie kaum eine andere vor das Forum der reinen Vernunft gehört, will eben Jeder selbst entscheiden. Erwähnen aber dürfen wir wohl, daß heutzutage das aktual Unendliche nicht gar viele Verfechter mehr aufzuweisen hat. Auch Gutberlet bestreitet dies nicht, vielmehr räumt er die zunehmende Isolirtheit seines Standpunktes unumwunden ein, da er von einer (ihm conträren) „herrschenden Strömung" spricht, von der sich nur „nicht Alle hinreißen lassen". Wir unsererseits überlassen uns gern dieser Strömung und würden uns freuen, wenn es gelingen könnte, sie zu einer ganz allgemeinen zu machen. —

## § 1. Vorbegriffe.

1. Ausdehnung im vulgären Sinne dieses Wortes schreiben wir nur den sog. räumlichen Objekten, also Linien, Flächen und Körpern, mathematischen wie empirischen zu; im technischen Sinne jedoch, der hier in Frage kommt, reden wir von Ausdehnung auch bei Zeitbestimmungen wie Stunden, Jahren u. s. w., sowie weiterhin bei Zahlen, Zahlenreihen, Kräften, Geschwindigkeiten, steigerungsfähigen Eigenschaften u. s. w. Suchen wir nun das Gemeinsame an all diesen Dingen auf, so ergibt sich als solches eben die Steigerungsfähigkeit und als deren Grund die Theilbarkeit. Man kann bei ihnen von einem Mehr oder Minder reden, kann sie ganz oder partiell in Betracht ziehen, das Eine gegen das Andere halten, kurz man kann sie theilen, wenn auch nur in Gedanken, und die Theile vergleichen. Ebenso kann man auch die Theile mit dem Ganzen sowie ein Ganzes mit einem andern gleicher Art vergleichen, und als das Resultat des einen oder andern Vergleichs stellt sich dann ein gleiches, größeres oder geringeres Quantum heraus. Quantum ist gleichbedeutend mit Größe; nur ist zu beachten, daß letzterer Terminus auch für das ausgedehnte Objekt selbst gebraucht wird, so daß man also sagen kann: jede Größe

hat ihr Quantum. Soll das Quantum einer Größe bestimmt werden, so kann das nie absolut, sondern immer nur relativ geschehen, nämlich durch Vergleichung mit andern Größen gleicher Art, die hierbei als Maß dienen, weshalb man eine solche Vergleichung resp. Verhältnißbestimmung Messen nennt. Läßt ein Objekt sich oft oder sehr oft auf ein anderes auflegen, so bezeichnet man letzteres als groß oder sehr groß und im Vergleich zu ihm jenes als klein oder sehr klein. Was man nun unter unendlich groß versteht, soll hier noch nicht erörtert werden, jedoch mögen die Begriffe Ende, sowie die verwandten: Grenze und Schranke hier schon festgestellt werden.

2. Als das „Ende" eines ausgedehnten Gegenstandes gilt im gewöhnlichen Leben sein letzter Theil, der Theil also, über welchen hinaus an dem Dinge keine weitern vorhanden sind — man denke nur z. B. an die „Enden" eines Fadens, Seiles u. s. w. —, als „Grenze" dagegen das anliegende Objekt, so daß also die „Enden" noch mit zu dem betreffenden Dinge gehören, die „Grenzen" aber nicht mehr. Die „Grenze" eines Gartens z. B. bildet ja die ihn umfriedigende Mauer, die selbst nicht mehr zu ihm gehört, sofern man nämlich unter Garten das Terrain oder Erdreich versteht, auf welchem Etwas wachsen kann; andernfalls würde das anschießende, dem Nachbar gehörige Grundstück die Grenze bilden. Diese vulgäre Begriffsbestimmung sollte auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauche immer strenge festgehalten werden; es würden dann manche Irrungen vermieden, die jetzt durch die Verwechslung von unendlich und unbegrenzt entstehen. Was kann es denn helfen, daß man einem ausgedehnten Objekt seine „Grenzen" nimmt und es so zum „unbegrenzten" macht — wird es dadurch auch schon unendlich? Gewiß nicht; durch die Wegnahme eines fremden Objektes wird es selbst nicht größer. Nur das Eine ist der Fall: es kann jetzt wachsen, was es vorher nicht konnte, aber einstweilen ist es noch wie es war.

Gleichbedeutend mit der „Grenze" ist die „Schranke"; auch sie ist ein fremdes Objekt, welches auf die Größe des „be-

schränkten" keinen weitern Einfluß hat, als daß es dessen Wachsthum verhindert. Der Unterschied zwischen „Grenze" und „Schranke" liegt einzig darin, daß bei letzterer das Wachsen mehr als ein intendirtes gefaßt wird.

3. Das gefundene Verhältniß zweier Größen zu einander wird ausgedrückt durch Zahlen, die man der als Maßeinheit gebrauchten beifügt, um anzuzeigen, wie oft dieselbe hat aufgelegt werden müssen. Zahlen sind also Verhältnißbestimmungen, und zwar pure und genaue. Pure, denn sie bestimmen nur das Verhältniß an sich, ohne Etwas darüber auszusagen, ob die verglichenen Objekte Linien, Flächen oder was immer für Größen sind, noch auch, ob in dem größern, also dem gemessenen Objekte die einzelnen Theile ungetrennt zusammenliegen — wie in einer Linie von n Fuß —, oder getrennt — wie in einem Getreidehaufen von n Körnern —, oder endlich, ob sie nur gedanklich zusammengefaßt werden — wie die Meilensteine an einer bestimmten Chausseestrecke. Genaue, denn eine ungenaue Verhältnißbestimmung wäre z. B. schon gegeben in dem Ausdrucke: größer als a, und diese Bestimmung könnte schon ziemlich genau gemacht werden durch die Beifügung anderer Verhältnisse, etwa: größer als a, aber kleiner als a + b oder als 2a u. s. w. Aber ein Verhältniß genau, erschöpfend zu bestimmen ist die wesentliche und einzige Funktion der Zahlen.*) Selbstredend muß, wie schon bemerkt, der bestimmenden Zahl das betreffende Maß namhaft beigefügt werden, so oft es sich um das Verhältniß zweier concreter Größen handelt; man muß dann z. B. sagen: 8 Fuß, 8 Pfund u. dgl.; kommt dagegen nur das Verhältniß an sich in Betracht, so tritt die Zahl allein auf. So drückt die Zahl 8 ein bestimmtes Größenverhältniß aus, welches zum Gegenstande mathematischer (algebraischer) Betrachtungen und Operationen gemacht, d. h. mit andern Ver-

*) Jede Erweiterung des Zahlbegriffs, die nicht auf die hier gegebene Definition sich zurückführen läßt, scheint uns naturwidrig. (Auch der h. Thomas definirt die Zahl in der angegebenen Weise: Numerus est multitudo mensurata per unum. Sum. th. p. 1, qu. VII art. IV.)

hältnissen verglichen, combinirt und auf mannichfache Art modifizirt werden kann. Doch gibt es dieser Modificationen wesentlich nur zwei, auf welche sich alle andern zurückführen lassen: Addition und Subtraktion. Daß auf sie alle weitern Operationen, wie Multiplication, Division, Potenzirung u. s. w. zurückführbar seyn müssen, leuchtet ohne Weiteres ein, wenn man bedenkt, daß an den ausgedehnten Objekten, also an den verglichenen Größen selbst auch nur zwei Veränderungen möglich sind, die auf ihr Quantum Bezug haben: Vermehrung und Verminderung. Nehme ich von einer Linie, die 8 Maßstücke enthält, eines weg, so enthält der Rest jener Maßstücke nur noch 7, was generell ausgedrückt lautet: $8-1=7$. Setze ich die Wegnahme fort, bis der Rest dem Weggenommenen gleich ist, so habe ich die Linie halbirt, in 2 gleiche Theile zerlegt, und der Maßstücke sind nur noch 4, generell: $8:2=4$. Entsprechend ist der Sachverhalt bei allen andern Operationen, die mit Zahlen vorgenommen werden können.

4. Will man das Verhältniß zweier concreter Größen zu einander bestimmen, so wird es meistens geschehen, daß die kleinere sich nicht ohne Rest auf die größere auflegen läßt. In diesem Falle bleibt Nichts übrig, als ein gemeinschaftliches Maß zu suchen und anzugeben, wie oft sich dasselbe auf beide auflegen läßt; so wird alsdann das zu ermittelnde Verhältniß zwar nicht direkt, aber doch, was eben so gut ist, indirekt bestimmt. Mitunter aber ist auch diese indirekte Bestimmung nicht möglich, d. h. es gibt gar kein gemeinschaftliches Maß, und die einfache Folge ist alsdann die, daß auch nicht angegeben werden kann, wie oft ein solches sich auflegen läßt. Dieser Fall tritt ein bei den sog. incommensurabeln Größen, deren Verhältniß durch die „irrationalen" Zahlen bestimmt wird. Was wollen diese Zahlen? Sie wollen angeben, wie oft das *nicht existirende gemeinschaftliche Maß sich auflegen läßt*! Wir setzen nämlich voraus, daß sie den Anspruch erheben, jenes Verhältniß *genau, erschöpfend* zum Ausdruck zu bringen. Mag man die Reihe der Dezimalstellen fortsetzen so weit man

will, immer zählt man nur die Häufigkeit der Auflage eines unrichtigen Maßstückes. Zwar wird dieses Maßstück immer genauer, aber genau wird es niemals — eben darum heißen die verglichenen Größen „incommensurabel“.

Aehnlich liegt die Sache überall da, wo zwischen zwei Größen ein gemeinschaftliches Maß zwar wohl existirt, seine Anwendung aber verschmäht wird. Haben wir z. B. zwei gerade Linien, von denen die eine länger als die andere, aber kein genaues Vielfache derselben ist, so findet man bekanntlich das gemeinschaftliche Maß dadurch, daß man die kleinere auf die größere, so oft es geht, auflegt, dann den Rest auf die kleinere, den wiederum bleibenden Rest auf den vorigen und so fort, bis einmal kein Rest mehr übrig bleibt. Auf diese Weise wird das gemeinschaftliche Maß, wenn es überhaupt ein solches gibt, auch immer mit Sicherheit gefunden: es ist das zuletzt ohne Rest aufgelegte Maßstück. Nun aber verschmäht man oft diese Methode dem Dezimalsystem zu lieb und sucht das gemeinschaftliche Maß in der Weise, daß man, anstatt immer Rest auf Rest zu legen, bei der ersten Maßeinheit bleibt, dieselbe aber immer zehnmal verkleinert, so oft sie ganz aufgelegt einen Rest liefert. Nehmen wir z. B. an, von den Linien sey die eine 10, die andere 3 Fuß lang. Hier wäre das gemeinschaftliche Maß, 1 Fuß, bald gefunden, wenn man den von der ersten Auflage bleibenden Rest auf die kleinere Linie legte; er würde gleich ohne Rest aufgehen. Verkleinert man hingegen jenen Rest in der angegebenen Weise, indem man, was mit dem Ganzen nicht gelang, mit einem Zehntel versucht, so kommt man offenbar weder das zweite Mal, noch überhaupt jemals zu Ende, nie wird das gemeinschaftliche Maß gefunden. Ob man nun aber dasselbe nicht finden kann oder nicht finden will, das ist sachlich ganz gleichgültig, in jedem Falle gebraucht man es nicht, und man wäre daher berechtigt, den Bruch 3,3333 ..... eben so gut eine irrationale Zahl zu nennen, wie 3,14159 .... (für $\pi$, das Verhältniß des Kreisdurchmessers zur Peripherie) oder 1,41421 .... (für $\sqrt{2}$, das Verhältniß einer von zwei

gleichen Katheten zur Hypotenuse) u. dgl. Hier wie da lassen sich wohl die verglichenen Größen darstellen, aber ihr Verhältniß gelangt nie *correkt* zum Ausdruck, mag man die Reihe der Dezimalstellen so weit verlängern als man will.

Gehen wir nun zur Begriffsbestimmung des Unendlichen über, so begegnet uns zuerst das *potential Unendliche*.

## § 2. Das potential Unendliche

ist nicht dasjenige, um welches in der Unendlichkeitsfrage der Streit sich dreht, und es ist auch nicht abzusehen, wie rücksichtlich seiner irgend eine *sachliche* Meinungsverschiedenheit obwalten könnte; der Sachverhalt ist hier eben zu klar. Und doch ist dieser klare Sachverhalt von großer, ja vielleicht allein schon entscheidender Bedeutung für die ganze Streitfrage.

1. Potential unendlich nennt man eine Größe, deren Wachsthum keine Schranke gesetzt ist. Dieses Wachsthum kann nun gefaßt werden als ein mögliches oder als ein wirkliches. Im erstern Falle kommt die potentiale Unendlichkeit jeder endlichen Größe zu, sie mag so groß oder klein seyn wie sie will: jede *kann* wachsen resp. wachsend gedacht werden; Niemand wird uns eine endliche Größe präsentiren, von der sich sagen ließe, das sey die letzte, da höre das mögliche Wachsen auf. Diese Thatsache steht fest und wird unseres Wissens auch von Niemanden bestritten. Soll daher mit dem in Rede stehenden Terminus eine bestimmte Klasse von Größen bezeichnet werden, so kann das Wachsthum nur als ein wirkliches gefaßt werden, so daß man unter potential unendlichen Größen variabele versteht, die in steter Zunahme begriffen sind und bleiben. Aber meistens wird dabei nicht an eine bestimmte Klasse von Größen gedacht, sondern die Leugner der (aktual) unendlichen Größen wollen eben nur sagen, daß die Unendlichkeit sich hier auf die potentiale, also auf das stete Wachsenkönnen beschränkt. Auf jeden Fall steht es fest, daß auch eine wirklich stets wachsende Größe niemals unendlich werden kann. Oder wird denn wohl eine abgeschossene Flintenkugel, wenn sie auch in alle Ewigkeit

weiterfliegt, jemals eine unendliche Bahn beschrieben haben? Nie und nimmer; sie selbst bildet ja das nie verschwindende Ende ihrer Bahn. Und so ist es mit jeder wachsenden endlichen Größe. Eine Summirung wie a + a + a ..... mag noch so lange fortgesetzt werden, ein unendlicher Werth wird dabei nie herauskommen, da ja immer Endliches zu Endlichem hinzugefügt wird. Nicht anders gestaltet sich die Sache beim Multipliziren und Potenziren, wie denn auch im ersterwähnten Beispiel die Geschwindigkeit, mit der die Kugel fliegt, für die Endlichkeit ihrer Bahn ganz gleichgültig ist. Wir glauben das als evident bezeichnen zu dürfen und constatiren demnach, daß keine endliche Größe aus sich heraus zur Unendlichkeit anwachsen kann; soll sie unendlich werden, so darf nicht immer nur sie selbst oder eine andere endliche Größe, sondern es muß gleich eine unendliche hinzugefügt werden. Ebenso umgekehrt: ein Unendliches kann durch fortgesetzte endliche Abnahme nie erschöpft werden.

Unsere Gegner dürfen daher höchstens solche Dinge als unendlich ansetzen, die sie für fertig, objektiv gegeben und von unserm Denken unabhängig halten, wie den Raum, die Zeit, die möglichen Dinge u. s. w., nicht aber solche, die wachsend entstehen und zwar aus Endlichem — durch „unendliche" Häufung der Addition, wie z. B. $a^{\infty}$. Denn dieser Ausdruck bedeutet ja in letzter Instanz nichts weiter als a + a + a ....., und es kann doch niemals durch Hinzufügung eines weitern a der vorige endliche Werth zu einem unendlichen anwachsen. Anders wäre es, wenn durch jenen Ausdruck ein Werth symbolisirt werden sollte, der durch keine Häufung von a erreicht werden kann. Ueber die logische Berechtigung eines solchen „unerreichbaren Grenzwerthes" kann hier noch nicht entschieden werden. Das Eine jedoch dürfen wir hier schon beifügen: jener unerreichbare Grenzwerth, der durch $a^{\infty}$ symbolisirt werden soll, könnte das eben so gut durch $b^{\infty}$ oder durch eine andere endliche Größe, in endlos wachsender Steigerung gedacht; immer kann derselbe nur symbolisirt, nie ausgedrückt, d. h.

erschöpfend bezeichnet werden. Alle diese Symbole repräsentiren dasselbe Gedankenobjekt, und es kann daher keinen Sinn und keine Berechtigung haben, $a^{\infty}$ von $b^{\infty}$ unterscheiden zu wollen, wie das doch so gebräuchlich ist.*)

2. Fragt man nun, wie es um die potentiale Unendlichkeit nach der Seite der Kleinheit hin steht, so ergibt sich da wohl eine gewisse Aehnlichkeit, aber zugleich auch eine noch viel größere Verschiedenheit. Während nämlich Größen beliebig vermehrt werden können, können sie nicht beliebig vermindert werden; während man mehr hinzufügen kann als sie schon enthalten, kann man nicht mehr wegnehmen als da ist. Aber nur durch Wegnahme kann eine Größe verschwinden, nicht durch Abnahme, sofern man nämlich unter Abnahme eine partielle Wegnahme versteht; es liegt dann eben im Begriff, daß noch Etwas übrig gelassen wird. Und so ist es mit der Division. Nur durch Subtraktion kann eine Größe verschwinden, nicht durch Division; letztere kann immer weiter fortgesetzt werden, und eben hierin liegt die Aehnlichkeit zwischen dem potential unendlich Großen und Kleinen: hier ist die Division unbeschränkt wie dort die Addition, hier die Abnahme (nicht Wegnahme) wie dort die Zunahme.

Daß aber die Division grundsätzlich nur eine partielle Wegnahme ist, kann nicht bestritten werden. Durch Division allein wird ja eine Größe nicht einmal kleiner, da alle Theile zusammen eben das Ganze ausmachen. Conventionell aber versteht man unter Division zugleich eine partielle Wegnahme. Der Ausdruck $\frac{a}{3}$ z. B. will ja nicht nur sagen, daß a in 3 gleiche Theile zerlegt, sondern auch, daß nur einer davon in Rechnung gezogen werden soll. Zwei dieser Theile bleiben also unberücksichtigt oder müssen von a abgezogen werden, um den

*) Wir werden später sehen, wie diese Unterscheidung sich rechtfertigt. Man darf die Ausdrücke $a^{\infty}$, $b^{\infty}$ u. s. w. nicht als aktual unendliche Werthe fassen. Vgl. § 5, 3 und § 6, 2.

Werth $\frac{a}{3}$ zu erhalten, und so überhaupt. Nur durch diese mit jeder Division verbundene Subtraktion wird die dividirte Größe kleiner, aber verschwinden kann sie dabei nicht, da wenigstens einer der Theile so gewiß zurückbleiben muß, als die übrigen weggenommen werden. Daraus folgt, daß kein Quotient korrekt $= 0$ gesetzt werden kann; die andern Bruchtheile müßten ja dann auch $= 0$ seyn, d. h. es wäre gar nichts Dividirbares vorhanden gewesen, was dem Divisionsgedanken widerspricht.

Daß ferner, so lange 0 nicht erreicht ist, die Division fortgesetzt werden kann, dürfen wir ebenfalls als evident bezeichnen. Welches Quantum muß denn eine Größe haben, damit sie (gedanklich) dividirt werden könne? Gar kein bestimmtes; es genügt, daß sie überhaupt eine Größe sey, denn als solche ist sie ausgedehnt und deswegen theilbar. Wer da glaubt, daß die gedankliche Theilbarkeit ausgedehnter Objekte irgendwo eine Grenze habe, der übersieht, daß „groß" und „klein" nur relative Begriffe sind. Wir gelangen durch Theilung niemals zu Objekten, die an sich klein genannt werden könnten, sondern immer nur zu solchen, denen diese Bezeichnung im Vergleich zu andern zukommt; nun aber kann doch das Verhältniß eines Dinges zu andern von keinem Einfluß darauf seyn, ob es an sich theilbar sey oder nicht. Die Theilbarkeit ist eine absolute Qualität, die nicht abhängig seyn kann von der relativen der Kleinheit oder Größe.

## § 3. Das aktual Unendliche.

### A. Das unendlich Große. Größen ohne Ende, ohne Grenze und Schranke.

Die Definition des unendlich Großen ist sehr schwankend. Man findet sie in Fassungen wie: ohne Ende, Grenze, Schranke; was nicht größer gedacht werden kann; größer als jede angebbare, endliche Größe; Grenzwerth für stetig wachsende Variabeln; was nicht bis zu Ende (ganz) erwogen werden kann (aus Mangel an Zeit). Noch andere kommen vor, aber sie dürften doch sach-

lich in die eine oder andere der hier gegebenen zurückfallen. Auch diese freilich unterscheiden sich — was wir gleich hier bemerken wollen — nicht alle wesentlich, aber ihre Identität springt doch nicht ohne Weiteres in die Augen, so daß es nöthig seyn wird, sie gesondert in Betracht zu ziehen.

1. Zu der Fassung „ohne Ende" sey zunächst bemerkt, daß dieselbe auf jeden Fall nicht correkt ist, da ja auch solche Objekte Anspruch auf Unendlichkeit erheben, welche wirklich ein Ende haben, wie die von einem Punkte ausgehenden und „in's Unendliche" verlängerten Linien, oder wie die „unendlichen" Zahlen, die keine letzte, aber doch eine erste Einheit haben. Auch mit dem Plural „Enden" wäre die Correktheit noch nicht hergestellt — man denke nur an die unendlichen Flächen und Körper, die an den begrenzten Seiten beliebig viele Enden haben —; es muß heißen: „ohne allseitiges Ende". Dann erst fallen all die gedachten Objekte, wie es ja seyn muß, unter den allgemeinen Begriff der Unendlichkeit, und man mag dann unter ihnen verschiedene Klassen, Stufen oder Grade unterscheiden. Doch dies nur nebenher; unsere Behauptung geht dahin, daß nach keiner Seite hin wirkliche Endlosigkeit möglich ist. Wir sagen: ausgedehnte Objekte haben nach jeder Seite hin Enden; letztere inhäriren denselben ganz wesentlich und können nicht weggedacht werden.

Wie soll man es denn z. B. anfangen, um von der in A beginnenden, nach rechts hin über B, C u. s. w. hinaus in's „Unendliche" gehenden geraden Linie AX nach X hin das Ende wegzudenken? Ja freilich, wenn man Ende und Grenze (Schranke) verwechselt, dann ist dies leicht. Grenzen sind positive Objekte, die man hin- und wegdenken kann nach Belieben, aber mit den Enden ist es ganz anders. Denke ich mir das Ende, also den letzten — beliebig groß zu nehmenden — Theil des Objektes weg, so wird dies, statt unendlich zu werden, vielmehr noch kleiner. Ich muß es also mit Zusetzen versuchen. Aber man sieht gleich, daß das auch nichts nutzt, wenn ich immer bloß Endliches beifüge; ich mache dann nur

ſtatt des alten Endes jedesmal ein neues. Soll ich zum Ziele kommen, ſo muß ich gleich ein Unendliches beifügen. Aber was heißt das? Es heißt: ich muß die Aufgabe ſchon gleich für gelöſt erklären, die noch erſt zu löſen iſt. Wozu denn jenes Unendliche noch erſt beifügen? Es genügt ja allein ſchon! Um ein Unendliches in Gedanken beifügen zu können, muß dasſelbe erſt gedanklich hergeſtellt ſeyn, aber eben darin liegt ja gerade die Schwierigkeit! Wie mache ich es denn, um von dieſem „Unendlichen" mir das Ende wegzudenken? Immer wieder die alte Frage.

Vielleicht wird der eine oder andere unſerer Gegner eine Löſung der Schwierigkeit darin ſuchen, daß das ſo ſchwer wegzuſchaffende Ende lieber gar nicht hingedacht wird. Das wäre ſchon gut, wenn nur erſt geſagt werden könnte, was man denn eigentlich ſich hinzuzudenken hat. Leider aber lautet darauf die Antwort: ein ausgedehntes Objekt, im vorliegenden Fall ſpeziell eine Linie „ohne Ende". Immer alſo ſtehen wir vor der Aufgabe, eine Linie zu denken und von ihr das Ende wegzuſchaffen. Denn man muß ſich doch Etwas hindenken; bei obiger Löſung wird aber nur geſagt, was man ſich nicht zu denken hat — das Ende.

Unverkennbar liegt übrigens dieſem Löſungsverſuch wieder die Verwechslung von Ende und Grenze (Schranke) zu Grunde. Die Grenze muß man ſich, wenn ſie vorhanden ſeyn ſoll, erſt hindenken; aber was das Ende Hindenkbares, d. h. Poſitives an ſich hat, das iſt ſchon gedacht mit dem Begriffe des Ausgedehnten. Jedes Ausgedehnte hat — den faktiſchen Theilungsgedanken vorausgeſetzt — Theile an ſich, und dieſe Theile werden von ſelbſt dadurch zu „letzten", daß weitere nicht gedacht werden. Es iſt alſo kein poſitives Denken nöthig, um die Enden herzuſtellen, ſondern umgekehrt ein Nichtdenken, und es iſt alſo widerſinnig, auf dem Wege des Nichtdenkens die Enden gerade wegſchaffen zu wollen. Sollen ſie weggeſchafft werden, ſo muß man es mit dem Denken verſuchen und ſehen, wie weit man kommt.

Vielleicht aber wird man einwenden: so ist doch immer nur eine Schwierigkeit hier und noch kein Widerspruch. Allein jeder denkende Mensch wird sich doch über das, was er denkt, Rechenschaft zu geben haben. Wenn ein Begriff sich nicht logisch analysiren läßt, so muß er fallen. Wie aber gelangen wir zum Begriff der unendlichen Größen? Wie z. B. zu dem der unendlichen Linien? Sage ich einem Punkte: bewege dich, so liefert er mir den Begriff einer Linie; sage ich ihm: bewege dich eine bestimmte Zeit, so erhalte ich eine bestimmte Linie (wenn auch die Geschwindigkeit eine bestimmte ist); lasse ich ihn sich immerfort bewegen, so gewinne ich den Begriff einer endlos wachsenden, aber immer endlich bleibenden Variabeln. Wie gewinne ich nun den Begriff einer unendlichen Linie? Kann denn ein Punkt mehr thun, als 1. sich bewegen, 2. sich eine bestimmte Zeit bewegen und 3. sich immerfort bewegen? Oder soll hier „Gottes Geist" zu Hülfe genommen werden, der die letztere Art der Bewegung, die nie endende, schon gleich „ganz" überschaut? Aber sie wird ja nie „ganz"! Nur durch einen begrifflichen Widerspruch kann man „ganz nehmen" wollen, was der Voraussetzung zufolge nie „ganz" wird. Auf die begriffliche Analysirung der unendlichen Linien — sowie überhaupt der unendlichen Größen — also wird man verzichten müssen.

Um aber den eigentlichen Widerspruch, der in diesen vorgeblichen Größen liegt, deutlicher zu zeigen, empfehlen wir Folgendes der Beachtung. Denken wir uns die vorhin erwähnte Linie AX eingetheilt in lauter bestimmte Strecken, etwa in lauter Fuß, bezeichnet durch die Punkte B, C, D u. s. w. Nach A hin ist der Fuß BA der letzte, das Ende der Linie, nach der andern Seite hin aber nicht, weil BC auf ihn folgt. Auch dieser ist nicht der letzte, weil CD über ihn hinausliegt, u. s. w. Jeder weiter folgende verhindert den vorigen der letzte zu seyn, aber welcher von ihnen verhindert sich selbst, der letzte zu seyn? Keiner. Dazu muß immer ein weiterer kommen. Indem dieser aber kommt, befriedigt er zwar ein Bedürfniß, schafft aber zugleich ein neues, welches seinerseits unbefriedigt bleibt, bis

einmal ein Fuß kommt, der auf sich selbst folgt, über sich selbst hinausliegt. Ist das möglich? Nein; jedes ausgedehnte Objekt kann größer werden als es ist — es kann wachsen — aber keines kann größer seyn als es ist.

2. Damit verlassen wir die Definition „ohne Ende". Daß die Definition „ohne Grenze" oder „Schranke" ganz unbrauchbar ist, haben wir wiederholt gesagt. Für die Größe resp. für die Endlichkeit oder Unendlichkeit eines Objektes ist es ganz gleichgültig, ob fremde, anliegende Objekte, die jenes höchstens am Wachsen verhindern können, vorhanden sind oder nicht.

Doch vielfach wird der Grenzbegriff anders gefaßt, als hier angegeben. In der Mathematik versteht man gewöhnlich unter der „Grenze" eines ausgedehnten Objektes denjenigen Punkt oder Ort, bis zu welchem dasselbe hinreicht, den es aber nicht überschreitet,*) und in der Philosophie gilt die Grenze als reines Negativum, nämlich als das denkbare aber abwesende Mehr. Werfen wir also auch auf diese beiden Fassungen noch einen Blick.

Rücksichtlich der ersten, mathematischen Fassung erhebt sich die Frage, wie der „Punkt" oder „Ort" eigentlich zu denken sey. Ist das ein Theil des ausgedehnten Objektes, oder ist es ein Theil des Raumes? Im ersten Falle deckt sich der Grenzbegriff offenbar genau mit dem oben aufgestellten Begriff von Ende: es ist der letzte — beliebig klein zu denkende — Theil des betreffenden Dinges. Im andern Falle wird der Raum als eine selbstständige Realität gedacht, die Theile habe — eine Auffassung, die wir nicht theilen können. (Vgl. § 14.) Für die Frage übrigens, die uns hier beschäftigt, macht diese Differenz nichts aus, wenn man nicht lieber sagen will, daß dadurch die Sache unserer Gegner noch verschlimmert wird. Denn diese müssen jetzt, um einer Größe, z. B. der mehrerwähnten Linie AX, die Grenze zu nehmen, sie hinausreichen lassen über den

*) Von den Grenzwerthen bei Variabeln wird noch besonders die Rede seyn.

Raum! Es gibt ja keinen Punkt des Raumes, den sie nur erreicht; alle erreichten Punkte werden auch überschritten! Und wenn wir daher vorhin constatirten, daß die Objekte „ohne Ende" größer zu seyn prätendiren als sie selbst, sehen wir hier, daß die „ohne Grenze" größer seyn wollen als der Raum. Uebrigens aber läßt sich dieser Grenzbegriff auch gar nicht durchführen. Derselbe fußt auf dem Gedanken des selbstständigen, theilbaren Raumes. Alle Theile dieses Raumes haben also auch wieder ihre Grenzen, und worin bestehen denn nun diese Grenzen? Sind es auch wieder Punkte oder Orte, welche von den betreffenden Raumtheilen erreicht, aber nicht überschritten werden? Dann gibt es also auch einen Raum des Raumes, und bei ihm erhebt sich dann gleich die nämliche Frage wieder. Die Grenzen der Raumtheile müssen also jedenfalls gefaßt werden, wie wir den Begriff des Endes gefaßt haben, als die letzten Theile dieser Einzelräume.

Nach dem philosophischen Grenzbegriff muß man, um von einem ausgedehnten Objekt die Grenze wegzuschaffen, sich das denkbare Mehr hinzudenken, wodurch man dann zu einem Objekt gelangt, welches „nicht größer gedacht werden kann". Damit ist die an folgender Stelle zu besprechende Definition des Unendlichen gegeben. Schon gleich hier aber möchten wir darauf hinweisen, daß diese Definition nicht brauchbar ist. Ausgedehnte Objekte werden doch unzweifelhaft dann als endliche zu gelten haben, wenn sie nach allen Seiten hin Enden, d. h. letzte Theile, also Theile haben, über welche hinaus sie weitere nicht haben. Wenn sich nun einmal der Fall ereignen sollte, daß weitere Theile nicht gedacht werden können — was folgt daraus? Dann sind sie ganz gewiß auch nicht vorhanden, und das betreffende Objekt behält also nach wie vor seine Enden. Uebrigens aber kann jener Fall auch gar nicht eintreten, wie wir weiter zeigen wollen.

### § 4. Größen, die nicht größer gedacht werden können.

1. Worin hat es denn seinen Grund, wenn Größen nicht größer gedacht werden können? Vorgeblich darin, daß sie alle

mögliche Vergrößerung schon haben, und daß es deswegen ein Widerspruch sey, ihnen noch eine weitere geben zu wollen. „Du kommst zu spät", ruft deshalb Gutberlet demjenigen zu, der den Versuch machen will, die schlechthin unendliche Menge durch Addition, Multiplication u. s. w. noch zu vermehren; „alle Operationen, die möglich sind, wurden schon vorgenommen".*) Aber ist das denn wahr, daß sie vorgenommen wurden? Jedenfalls dann nicht, wenn noch eine möglich ist, und deshalb läuft es auf eine petitio principii hinaus, wenn geschlossen wird: alle möglichen Operationen wurden vorgenommen, also ist keine mehr möglich. Das heißt doch wohl die weitern Möglichkeiten auf den Grund hin ausschließen, daß sie ausgeschlossen seyen! Faktisch vorgenommen wurde ja keine Operation, sondern es wurde nur einfach gedacht, sie seyen alle vorgenommen — sie seyen zum Abschluß gebracht trotz ihrer Unendlichkeit.

Es ist nicht möglich, einer Größe jede mögliche Vergrößerung zu geben. Dieser Satz scheint widersprechend, zumal wenn man ihm folgende Fassung gibt: man kann eine Größe nicht so groß denken, als man sie denken kann. Sofort aber wird die Sache schon anders, wenn man sagt: man kann eine Größe nicht so groß gedacht haben, als man sie denken kann. Der Schein des Widerspruchs ist hier schon bedeutend gemildert, und er verschwindet ganz, wenn der Gedanke die Fassung erhält: jede Größe kann größer gedacht werden. Dieser Satz ist sogar

*) Das Unendliche, S. 44. Die angeführten Sätze bilden den Schluß des § 8, der eine „allgemeine Skizzirung der aktual unendlichen Größe" geben will und also beginnt: „So können durch mich hindurch unendlich viele Linien nach den verschiedensten Seiten auf der Ebene des Horizontes gelegt werden, wieder unendlich viele durch die Ebene meines Höhenkreises und wieder unendlich viele in einer jeden von den unendlich vielen Ebenen, welche durch meinen Standpunkt hindurch gelegt werden können. Nun kann ich aber wieder meinen Standpunkt unendlich vielmal verändern...." So geht es denn noch mehrere Seiten weiter. Immer aber ist nur die Rede von dem, was geschehen „kann", nirgends von Etwas, was wirklich geschieht, während doch Größen nicht durch mögliche, sondern nur durch wirkliche Gedanken entstehen. Mögliche Gedanken liefern nicht einmal mögliche Größen.

ganz evident, sofern speziell von endlichen Größen die Rede ist: jede endliche Größe kann wachsen, größer gedacht werden. Ist dies aber wahr und unbestreitbar, nun, so dürfen wir wohl fragen: warum gilt derselbe nicht von allen Größen? Worin liegt der Grund für die Unmöglichkeit, einige — oder wenn man will, eine — größer zu denken? Den Grund müssen unsere Gegner uns angeben, aber es genügt doch offenbar nicht, wenn sie sagen: weil die Größen nicht größer gedacht werden können, oder weil die Möglichkeit des Größerdenkens hier erschöpft ist, oder weil alles mögliche Mehr schon gedacht ist, was alles das Nämliche heißt.

2. Außerdem aber leuchtet wohl gleich ein, daß die erwähnte Definition für die Mathematik gänzlich unbrauchbar ist. Wenn ein Objekt erst dann unendlich ist, wenn es nicht größer gedacht werden kann, was wird dann aus den sog. einseitig unbegrenzten Linien, Flächen und Körpern? Die Linie AX kann ganz gewiß größer gedacht werden — man braucht nur bei A einen kleinen Theil zuzusetzen — also ist sie nicht unendlich. Ist sie deswegen endlich? Oder liegt zwischen Endlich und Unendlich noch Etwas in der Mitte? Gutberlet unterscheidet zwischen dem „schlechthin Unendlichen" und dem, was nur „unter einer Rücksicht" unendlich ist, aber es muß doch einen Gattungsbegriff geben, der beide Kategorien umfaßt, und wie soll dieser nun lauten? Er darf nicht so gefaßt werden, daß er bloß für das schlechthin Unendliche paßt. Faktisch geschieht dies aber auch in der Mathematik nicht; Niemand definirt das Unendliche als ein Objekt, welches „nicht größer gedacht werden kann", sondern durchweg erhält die Definition die jetzt weiter zu besprechende Fassung: „größer als jede angebbare endliche Größe".

Um nun zum Schlusse den Widerspruch im Begriffe der unendlichen Größen nach der hier in Rede stehenden Fassung prăcis zu formuliren, so können wir sagen: der Begriff „Größe" schließt die Vermehrbarkeit ein und der Begriff „unendlich" schließt sie aus.

## § 5. Größer als jede angebbare endliche Größe.

1. Nach dieser bei den Mathematikern wohl allgemein üblichen Definition*) gehört es nicht zum Wesen der unendlichen Größen, daß sie kein Ende haben oder kein allseitiges Ende, auch nicht, daß sie nicht größer gedacht werden können, sondern was sie zu unendlichen macht ist einzig und allein ihre Superiorität über alle endlichen Größen.

Diese Fassung hat offenbar ihre großen Vorzüge vor den beiden frühern. Es macht jetzt keine Schwierigkeit mehr, daß es unendliche Größen gibt mit einem oder mehrern Enden, sowie daß ein Unendliches größer ist als das andere. Außerdem ist jetzt ein Ausdruck von hinlänglicher Allgemeinheit gefunden, um alle möglichen Arten von ausgedehnten Objekten, die es gibt, zu umfassen. Es hat ja nicht alles Ausgedehnte Enden. Wo ist z. B. das Ende einer Kraft, eines Gewichtes, einer Geschwindigkeit u. s. w.? Wenigstens hat dieses Wort hier keine so recht anschauliche Bedeutung wie bei den räumlichen Objekten, von denen es auch zunächst hergenommen wurde. Groß und klein aber sind alle ausgedehnten Objekte, alle „Größen", und es kann deswegen auch von zwei Gruppen die Rede seyn, von denen alle, die der einen angehören, prävaliren über alle, die zur andern gehören. Und hiermit ist denn zugleich auch schon die Definition für das unendlich Kleine gefunden; denn wie jenes, das unendlich Große generell über, so steht dieses, das unendlich Kleine generell unter dem Endlichen. Auch in ihm sind nämlich Abstufungen zulässig, so gut wie im Endlichen und im unendlich Großen, und erst das Allerunterste des unendlich Kleinen, das absolute Nichts, die Null ist von der Art, daß nichts Kleineres gedacht werden kann. Dem entsprechend denkt man sich den Sachverhalt nach der Seite des unendlich Großen hin; auch dort gibt es eine Größe — das „schlechthin Unendliche" oder das „Vollgroße" — über

*) S. unten § 11, 2.

welche hinaus Nichts denkbar ist, aber sie bildet erst den Abschluß des ganzen Gebietes, gleichwie mit der Null das unendlich Kleine schließt, und — worauf es hier ankommt, — ihren Charakter als unendliche Größen erhalten beide Grenzwerthe nicht erst aus ihrer Unvermehrbarkeit (Unverminderbarkeit), sondern aus ihrem Verhältniß zum Gebiet des Endlichen.

Sachlich identisch mit der erwähnten Definition sind die Fassungen: was nicht bis zu Ende erwogen werden kann, unermeßbar groß u. a. Warum ist denn das Unendliche unermeßbar, warum kann es nicht ganz erwogen werden? Eben weil es größer ist als das Endliche, welches gedanklich durchmessen, erwogen werden kann. Daher wird es genügen, wenn wir jene erste Fassung näher in Erwägung ziehen.

2. Wer die Definition des Unendlichen so eng und ausschließlich, wie es hier geschieht, an das Endliche anlehnt, der ist verpflichtet, zugleich über den Charakter des letztern genaue Rechenschaft zu geben. Wann ist denn eine Größe endlich? Wenn sie allseitige Enden hat? Dann hat das, was größer seyn will als alles Endliche, *nicht* allseitige Enden. Oder wenn sie größer gedacht werden kann? Dann kann das Unendliche *nicht* größer gedacht werden. In beiden Fällen können wir auf das bereits Gesagte (§ 3 und § 4) verweisen.

Da indeß die Definition des Unendlichen nicht auf das Unendliche *an sich*, sondern nur auf dessen *Größe* sich stützt, so genügt es, wenn nur letztere definirt werden kann. Aber das ist eben so wenig möglich. Wie groß sind denn die endlichen Größen? Beliebig groß? Dann sind die unendlichen „größer als beliebig groß", was keinen Sinn gibt. Oder sind sie, wenn auch in ihrem eigenen Gebiete beliebig groß, doch immer „kleiner als alle unendlichen"? Dann wolle man beachten, wie die Definition der letztern jetzt lautet, indem man für die endlichen Größen den gefundenen Werth einstellt. Die unendlichen Größen sind jetzt solche, welche größer sind als alle — die kleiner sind wie sie! Damit sagt man von ihnen nur aus, was von allen Größen gilt; alle sind größer als alle die

kleiner sind wie sie, m. a. W. man vernichtet das charakteristische Merkmal in dem Augenblicke, wo man es statuirt.

3. Nichts desto weniger ist zuzugeben, daß die in Rede stehende Definition einer richtigen Deutung fähig ist, wenngleich sie zu diesem Behufe der formellen Correktheit halber wohl einer kleinen Modification bedarf. Statt „größer als jede angebbare endliche Größe" sage man „größer als jede angegebene" — der „Möglichkeit" wird durch das Wort „jede" genügend Rechnung getragen — und die Sache ist in Ordnung. Oder läßt sich denn eine endliche Größe angeben, größer als welche sich keine angeben ließe? Niemand wird das behaupten. Freilich ist nun hiermit noch keine Definition für das aktual Unendliche gewonnen, aber darauf kommt es ja auch nicht an; uns will es scheinen, daß die Mathematik mit diesem „Unendlichen" und nur mit ihm vollkommen zurechtkommt. Wir werden das des Nähern darzulegen noch Gelegenheit haben und verweisen dieserhalb auf § 6 und § 11, 2.

Die angeführte Correktur ist aber nicht einmal nöthig, falls gesagt werden darf, daß über jede angebbare endliche Größe hinaus weitere endliche Größen angebbar oder möglich seyen — ein Ausdruck, der sich ja immerhin rechtfertigen läßt, wenn dabei auch nicht so klar hervortritt, daß hier Mögliches und Wirkliches sich gegenüberstehen (nicht Mögliches und Mögliches). So schreibt z. B. der französische Philosoph Martin, dessen Standpunkt in dieser Frage von dem unserigen nicht wesentlich abweicht: „Au-delà des dernières quantités assignables pour nous, il y a encore d'autres quantités possibles, plus petites que tel infiniment petit, plus grandes que tel infiment grand ....." *)

*) Les sciences et la philosophie, p. 293. Wenn M. jedoch fortfährt: „.... mais non aussi petites que l'infiniment petit absolu, qui est nul, ni aussi grandes que l'infiniment grand absolu, qui, n'étant ni multipliable, ni divisible, est impossible en tant que quantité", so können wir ihm weder nach der einen noch nach der andern Seite hin folgen. Die Null, das Nichts, ist keine Größe, weder eine große noch eine kleine, und darum auch keine unendlich kleine. Eben so widersprechend ist es, dem (absolut) unendlich

## § 6. Grenzwerth für stetig wachsende Variabelen.

Mit dieser Definition verhält es sich wie mit der vorigen: sie ist widersprechend, sofern sie das aktual Unendliche definiren will, läßt aber unter Preisgabe dieses Unendlichen eine richtige, widerspruchslose Deutung zu, mit der die Mathematik auch vollkommen ausreicht. Sie fällt überhaupt sachlich mit der vorigen zusammen, und wir führen sie nur deswegen speziell auf, um an ihr das Gesagte (§ 5, 3) näher zu erläutern.

1. Nicht alle Grenzwerthe für stetig wachsende Variabeln erheben den Anspruch auf Unendlichkeit. So ist z. B. jeder Kreis und jede Kugel dem räumlichen Inhalt nach Grenzwerth für alle eingeschriebenen Polygone resp. Polyeder, deren Seiten resp. Seitenflächen in stetig wachsender Zahl gedacht werden können; so ist ferner die Zahl 1 Grenzwerth für den stetig wachsenden Dezimalbruch 0,9999 ..... und die Zahl 2 für die Reihe $1+\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}$ ..... In allen diesen Fällen ist die Variabele in ihrem Wachsthum einem Gesetze unterworfen, welches sie zwingt, stets unter dem betreffenden Grenzwerth zu bleiben; so kann z. B. die letzterwähnte Reihe den Werth 2 nie erreichen, weil der an 2 noch fehlende Rest stets nur halb beigefügt wird. Während aber das Wachsthum in den angeführten Fällen überall ein verlangsamtes ist, könnte es auch ein constantes seyn, wie bei der Reihe der natürlichen Zahlen 1, 2, 3, 4 .... und ein beschleunigtes, wie bei der Reihe $1+2+3+4$ .... In den beiden letztern Fällen läßt sich keine endliche Größe als Grenzwerth angeben, und da soll nun das Unendliche aushelfen; es soll der Grenzwerth seyn für alle

---

Großen den Charakter der Quantität abzusprechen und es dann doch noch „groß", „größer als ..." zu nennen. „Absolut groß" sowie „absolut klein" sind widersprechende Begriffe, durch welche die Vermehrbarkeit resp. Verminderbarkeit zugleich gesetzt und ausgeschlossen wird. Und wir meinen, der Widerspruch läge auch schon gleich am Tage, wenn man bedenkt, daß groß und klein relative Begriffe sind, die sofort zerstört werden durch das Adjektiv „absolut".

constant und beschleunigt wachsenden endlichen Variabeln. Damit ist aber offenbar das Unendliche nur wieder charakterisirt als ein solches, welches größer sey als jede angebbare endliche Größe, und wir können daher auf das Gesagte (§ 5, 2) verweisen. Dazu kommt, daß, wie gesagt, in den gedachten Fällen das beschränkende Gesetz des Wachsthums fehlt, ein Umstand, der gewiß Beachtung verdient. Denn durch dieses Gesetz wird ja in den ersterwähnten Fällen die Grenze erst geschaffen, die sonst nicht existiren würde; nur ihm verdanken Grenze und Grenzwerth ihre Existenz, und wo ist nun der Umstand, dem der „unendliche" Grenzwerth seine Existenz verdankt? Vielleicht wird man sagen, dieser Umstand liege darin, daß bei den endlichen Variabeln immer nur Endliches zu Endlichem hinzugefügt werde und daher eine unendliche Größe nie herauskommen könne. Aber das ist ja nur eine Behauptung; die Frage bleibt: wie erklärt sich dieses „Nichtkönnen"? d. h. wie erklärt es sich, daß es eine Größe gibt, die durch kein „endliches" Wachsthum erreicht werden kann? Für Unerklärbares aber hat doch wohl die Mathematik, diese reine Vernunftwissenschaft, keinen Raum.

2. Nur eine Erklärung scheint uns hier möglich, und das ist die, welche wir vorhin schon angedeutet haben. Statt daß nämlich die Grenze sonst im Gesetz des Wachsthums begründet liegt, wird sie hier willkürlich gesetzt. Man will die betreffende Variabele, die auch noch weiter anwachsen könnte, nicht weiter mehr in Betracht ziehen, man steckt der jeweiligen Betrachtung eine Grenze, die so fern ab liegt, als es eben gerade nöthig erscheint.

Wer dieses Verfahren etwa wunderlich finden sollte, den brauchen wir wohl nur daran zu erinnern, daß dasselbe ganz unvermeidlich ist. Man kann doch nicht vorschreiten bis zur „äußersten Grenze", wo eine solche Grenze gar nicht vorhanden ist! Hier muß die Betrachtung — nicht gerade da oder dort, aber — irgendwo Halt machen, falls die in Rechnung zu ziehende Größe eine Constante seyn soll, wie dies ja nöthig ist,

um etwas Bestimmtes von ihr aussagen oder ihr auch nur ein bestimmtes, die ganze Rechnung hindurch andauerndes Symbol beilegen zu können.*) Wäre man aber auch an diese Rücksicht nicht gebunden, wollte man den Blick weiter schweifen lassen und die Variabele auf ihrem ganzen Laufe verfolgen, was böte sich dann der Betrachtung dar? Noch immer nichts Unendliches, sondern eben nur eine immer weiter wachsende aber stets endlich bleibende Variabele. Wer dieser, indem er sie etwa „ganz" nimmt, den Charakter einer unendlichen Größe beilegt, der alterirt offenbar ihren Begriff; so lange sie wächst, ist sie endlich, und da sie der Voraussetzung zufolge zu wachsen nicht aufhört, hört sie auch nicht auf, endlich zu seyn. Sie „ganz" nehmen heißt sie „ausgewachsen", nicht mehr wachsend denken und also ihren Begriff zerstören.

In dem gedachten Verfahren liegt also gewiß nichts Auffallendes. Daß aber auch faktisch die Mathematik nicht vorgibt, bis an die „äußerste Grenze" der Betrachtung vorzudringen, geht wohl zur Genüge daraus hervor, daß es ja üblich ist, bei dem $\infty$ nicht stehen zu bleiben; je nach Bedürfniß geht man weiter, multiplizirt und potenzirt dasselbe und stellt so die verschiedenen „Ordnungen" des Unendlichen her, deren Zahl eine ganz unbeschränkte ist. Freilich wird behauptet, daß man bei der „unendlichen" Ordnung des Unendlichen als dem „absolut" oder „schlechthin" Unendlichen Halt machen müsse, aber das ist doch nur reine Willkür; so gut ich von $(n^{\infty})^{\infty}$ rede, so gut kann ich auch noch einige Stockwerke oben drauf bauen. Eine nothwendige Grenze ist hier niemals gegeben, zumal ja auch offenbar $(2n^{\infty})^{\infty}$ größer ist als das „schlechthin unendliche" $(n^{\infty})^{\infty}$. Außerdem liegt ein Widerspruch darin, von „unendlich vielen" Ordnungen zu reden und doch eine letzte anzunehmen, über die nicht hinausgegangen werden dürfe.

Hierdurch löst sich auch die viel ventilirte Frage, ob der unendliche Grenzwerth als erreichbar oder als unerreich-

*) Vgl. Gutberlet a. a. O. S. 54.

bar zu gelten habe. Diese Frage ist nur dann schwierig, um nicht zu sagen unlösbar, wenn man jenen Grenzwerth sich wirklich unendlich denkt. Alsdann kann derselbe weder erreichbar seyn noch unerreichbar; im erstern Falle stellt man das Endliche — die endliche Variabele, bei der im Wachsen immer nur Endliches zu Endlichem kommt — dem Unendlichen, dem erreichten Grenzwerthe gleich, und im zweiten verliert man das Recht, einen Grenzwerth vom andern zu unterscheiden, sowie weiterhin das Recht, über den ersten „unerreichten" Grenzwerth noch hinauszugehen durch Aufstellung der weitern Ordnungen des Unendlichen. Alle diese Inconvenienzen fallen weg, wenn man das aktual Unendliche, mit dem sie ja allein verknüpft sind, einfach preisgibt und den Sachverhalt so auffaßt, wie wir es vorhin angegeben haben. Jeder Grenzwerth ist dann unerreichbar und erreichbar zugleich; unerreichbar für die jeweilige Betrachtung, aber erreichbar, wenn man den Kreis der Betrachtung weiter ausdehnt und zur folgenden Ordnung des „Unendlichen" übergeht. Dieser Name paßt dann freilich schlecht genug, aber wenn man darauf Gewicht legt, so kann man ihn ja fallen lassen und an Stelle des Infinitum das Indefinitum setzen, wie dies auch von Alters her ja schon viel gebräuchlich war.

## § 7. B. Das unendlich Kleine.

Die bisherigen Erörterungen setzen uns in den Stand, über das unendlich Kleine rascher hinwegzugehen, zumal der Sachverhalt hier viel einfacher liegt als an der andern Seite.

1. Unter dem unendlich Kleinen versteht man, wie schon bemerkt, eine Größe, welche kleiner ist als jede angebbare endliche. Wie das unendlich Große, so lehnt sich also auch das unendlich Kleine unmittelbar an das Endliche an. Ein selbständiges, unabhängiges Merkmal ist hier noch weniger aufzufinden als beim unendlich Großen; denn während bei letzterm noch allenfalls gedacht werden könnte an Größen „ohne Ende", fällt diese Möglichkeit beim unendlich Kleinen ohne Weiteres weg. Dasselbe bedarf also zu seiner Definition wesentlich

wiederum der Definition des Endlichen, und zwar muß dieses seiner Größe nach bestimmt werden — nur an die Größe lehnt sich ja das unendlich Kleine an. Wie groß aber ist das Endliche? Wir haben hier wieder die nämliche Inconvenienz, die nämliche Unmöglichkeit der Begriffsfassung wie beim unendlich Großen.

Sieht man aber von der Beziehung des unendlich Kleinen zum Endlichen ab und läßt man ersteres ein solches seyn, welches „nicht kleiner gedacht werden kann", so steht doch wohl fest, daß jede Größe kleiner gedacht werden kann. Denn jede ist theilbar — ohne die Theilbarkeit, auf der das Groß- und Kleinseyn beruht, wäre sie eben keine „Größe". (Vgl. § 1, 1 und § 2, 2.) Nur die reine Null, das Nichts, entspricht der Anforderung, die an das unendlich Kleine gestellt wird, insofern, als hier eine Verkleinerung nicht weiter möglich ist; dagegen läßt die Null das andere Erforderniß des unendlich Kleinen, daß es nämlich doch auch noch Etwas seyn muß, wiederum unbefriedigt. Nur ein Etwas kann „klein" und daher auch „unendlich klein" seyn, während die Null als das reine Nichts weder groß noch klein ist. Also das negative Merkmal — die Unmöglichkeit der Verkleinerung — hat die Null an sich, das positive aber nicht, während umgekehrt jede Größe das positive an sich hat ohne das negative. Beide Merkmale widersprechen sich; das unendlich Kleine will zugleich Etwas seyn und Nichts, Etwas um klein, und Nichts um unendlich klein seyn zu können.

2. Dieser Widerspruch ist jedoch nur dann vorhanden, wenn man das unendlich Kleine im aktualen, strengen Sinne faßt; nichts Widersprechendes, nichts Undefinirbares liegt mehr in ihm, wenn man ihm die Deutung gibt, die wir vorhin beim unendlich Großen näher darlegten, d. h. also, wenn man es faß als eine Größe, die kleiner ist als alle diejenigen, die man eben gerade in Betracht ziehen will. Und diese letztere Deutung ist auch unzweifelhaft diejenige, welche der mathematischen Praxis zu Grunde liegt — die Theorien lauten freilich viel-

fach anders. Denn es kann doch nicht geleugnet werden, daß das unendlich Kleine bald als Null, bald als Etwas behandelt wird — Gutberlet weist dies auch schlagend nach — und daß es einmal als unerreichbarer Grenzwerth gilt, während ein andermal über diesen Werth hinweggeschritten wird zu einer weitern „Ordnung". Wie erklären sich diese anscheinenden Widersprüche? Ganz einfach aus der erwähnten Deutung. Was einmal unerreichbarer Grenzwerth ist, kann bei erweiterter Betrachtung überschritten werden, und was in Wirklichkeit immer noch Etwas ist, kann gleichzeitig als Null behandelt werden, da der Fehler, der im letztern Falle begangen wird, sich ja nach Belieben herabmindern läßt auf ein „verschwindend kleines" Maß. Einzelne Theoretiker scheuen sich freilich, diesen Fehler überhaupt zuzugeben, indem sie meinen, daß alsdann ein „arger Mißbrauch" mit dem Gleichheitszeichen getrieben werde. Aber viel mehr sollte man sich doch scheuen vor den Absurditäten, zu denen die Leugnung jenes Fehlers zwingt. So ist es z. B. ohne jede Frage ein Fehler, wenn man 0,33333 ..... correkt $=\frac{1}{3}$ setzt; der Divisionsrest kann ja nie verschwinden, mag man die Reihe der Dezimalstellen so weit man will verlängern. Warum aber soll man diesen Rest, der bei recht lange fortgesetzter Division „unendlich klein" wird, nicht $= 0$ setzen und also obige Gleichstellung vornehmen dürfen? Ein „arger" Mißbrauch liegt darin jedenfalls nicht, da man ja nach freiem Belieben die Division fortsetzen kann, bis der Fehler nicht mehr arg ist. Will man aber überhaupt keinen Fehler begehen, nun, so unterlasse man die Gleichstellung oder führe ein besonderes Zeichen ein für die annähernde Gleichheit.

## § 8. Consequenzen des aktual Unendlichen.

Haben wir uns bisher mit dem Begriffe des aktual Unendlichen beschäftigt, so müssen wir jetzt dessen Consequenzen etwas näher in's Auge fassen, da diese geeignet sind, den in jenem Begriffe liegenden Widerspruch deutlicher an den Tag zu bringen. Zu dem Ende betrachten wir zuerst die unendlichen

Linien und dann die unendlichen Zahlen. Den unendlichen Flächen und Körpern brauchen wir keine besondere Beachtung zu schenken, da sie von selbst unmöglich werden mit den unendlichen Linien; beide wollen ja nach der Seite hin, nach welcher sie Unendlichkeit beanspruchen, auch unendliche Durchmesser haben.

1. Rücksichtlich der an einer Seite beginnenden und nach der andern „in's Unendliche" gehenden Linien weist Tongiorgi auf einen Widerspruch hin, dessen Lösung den Gegnern erhebliche Mühe machen dürfte. Er denkt sich eine gerade Linie, die in X ihren Anfangspunkt hat und von da aus nach einer Seite hin in's Unendliche geht. „Danturne", so fragt er nun, „in eadem linea puncta, quae ab X actu infinite distent, an non? Si non dantur, linea est finita. Si dantur, adverte quaedam puncta ab X finite distare. Cum ergo quaedam finite, quaedam infinite distent, profecto habetur in linea punctum aliquod, in quo fit transitus a finito ad infinitum; in eoque puncto erit distantia finita maxima, quae vel modicae cujuslibet extensionis additione evadit infinita. Haec autem absurda sunt." *) Diese Argumentation hat augenscheinlich eine sehr große Tragweite, da sie ohne Weiteres auf alle Linien, Flächen, Körper und Zahlen, überhaupt auf alles Ausgedehnte sich anwenden läßt. Denn wenn die gedachte Linie nicht unendlich ist, so ist sie endlich. Ist sie aber endlich, so wird sie dadurch nicht unendlich, daß man sie über X hinaus, wiederum „in's Unendliche", verlängert — auf dieser Seite wiederholt sich ja das Nämliche, die nämliche Unmöglichkeit, und zwei Endliche zusammengenommen bilden eben nur wieder ein Endliches. Sind aber beide Hälften zusammengenommen endlich, so sind auch alle Flächen und Körper endlich, die sie zum Durchmesser haben. Und was bei der Linie Punkte sind, das sind bei Zahlen die einzelnen Einheiten. Selbst das sog. absolut Unendliche wird jetzt hinfällig, falls es als ausgedehnt gefaßt wird. Denn alsdann ist es theilbar und es enthält also Einzelheiten, von denen

*) Instit. philos., vol. II ont. 349.

man nach Belieben eine herausgreifen und zum Ausgangspunkte der erwähnten Betrachtung machen kann. Wohin man auch von da aus sich wendet, überall muß ein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen stattfinden, und dieser Uebergang ist unmöglich, da er sich vollziehen müßte durch einen endlichen Fortschritt.

Die Tongiorgi'sche Deduktion ist also von großer Tragweite, und wie soll sie widerlegt werden? Eine direkte Antwort hat unseres Wissens nur Gutberlet versucht, der also schreibt: „Darauf ist zu erwidern, daß 1) die Beweisführung logisch nicht correkt ist; denn es ist ein dritter Fall möglich, daß nicht Punkte, sondern nur ein Punkt von A (X) unendlich weit abstehe. Und gerade dies könnten wir als thatsächlich annehmen; ein einziger Punkt, nämlich der letzte, und kein anderer vor ihm, kann unendlich weit von X entfernt seyn, und dieser muß unendlich weit weggerückt seyn, damit die Linie unendlich genannt werden könne. Aber daranf wollen wir nicht bestehen, da man bei einer unendlichen Linie nicht von einem letzten Punkte, bei einer unbegrenzten Ausdehnung nicht von einer Grenze, wie der Punkt sie für die Linie ist, sprechen kann. Wir wählen also das andere Glied der Disjunktion: Es gibt weder einen noch mehrere Punkte, die eine aktual unendliche Entfernung von X hätten; daraus folgt aber 2) nicht, daß die Linie endlich ist; sondern gerade wegen ihrer Unendlichkeit kann man keinen letzten Punkt angeben, und der letzte wäre doch erst derjenige, welcher eine unendliche Entfernung von X hätte.“ *)

Diese Widerlegung ist, wie man sieht, eine sehr künstliche. Um die Wahl des andern Gliedes der Disjunktion, wonach nämlich gar kein Punkt der Linie eine unendliche Entfernung von X hat, zu erleichtern, werden zuerst die vielen Punkte auf einen reduzirt. Aber warum können denn nicht viele Punkte von X unendlich weit entfernt seyn? Die über den Anfangspunkt der Unendlichkeit hinausliegenden Strecken könnten

*) A. a. O. S. 17.

ja in die zweite u. s. w. „Ordnung" des Unendlichen verwiesen werden. Freilich wäre damit das Ende des ersten Unendlichen zugegeben. Aber daran kommt man ja doch nicht vorbei; hätte die erste kein Ende, so könnte die zweite gar nicht beginnen, und es gibt doch so viele, unendlich viele „Ordnungen"! Wer diese vielen Ordnungen lehrt, der muß sich nothgedrungen mit den Enden jeder einzelnen Ordnung abfinden. Doch dies nur nebenher. Was wir hauptsächlich zu moniren haben, ist der Umstand, daß auf das eigentliche punctum saliens der Schwierigkeit gar nicht eingegangen wird. Ob der unendlich weit entfernten Punkte einer, zwei oder viele sind, darauf kommt es ganz und gar nicht an, sondern nur darauf, wie der Uebergang aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit sich erklären lasse. Daß es hierbei auf die Vielheit der Punkte nicht ankommt, geht schon daraus hervor, daß ja doch nur einer in Betracht gezogen wird, nämlich, wie Tongiorgi dies thut, der letzte endlich weit abstehende, über den hinaus jeder (endliche) Zuwachs die Unendlichkeit bewirkt, oder wie es auch geschehen könnte, der erste unendlich weit entfernte, von dem aus jede kleinste (endliche) Strecke nach X hin in die Endlichkeit führt. Diese Schwierigkeit aber, die Erklärung des Ueberganges in die Unendlichkeit, löst Gutberlet nicht, vielmehr gibt er (durch die Leugnung eines unendlich weit abstehenden Punktes) zu, daß ein Uebergang in die Unendlichkeit nicht stattfindet! Gut, so bleibt die vorgeblich unendliche Linie also endlich. Und zwar ist dieser letztere Schluß um so mehr gerechtfertigt, als G. ja selbst (in der Mitte seiner Entgegnung) sagt: „Dieser muß unendlich weit weggerückt seyn, damit die Linie unendlich genannt werden könne." Gewiß, eine Linie, die keinen vom Anfangspunkt unendlich weit entfernten Punkt hat — auf welchen Grund hin will man die unendlich nennen? Uebrigens wollen wir doch auch noch bemerken, daß im Begriff einer „unendlichen Entfernung" in sich schon ein Widerspruch liegt. Zu diesem Begriff gehörten ja zwei — reale oder gedachte — Objekte, die entfernt sind. Oder kann auch ein Objekt „ent-

fernt" seyn? Zwei Enden sind also mit jeder „Entfernung" begrifflich gegeben, und wenn man sie für unvereinbar mit der Unendlichkeit hält, so darf man gar nicht von „unendlichen Entfernungen" reden. (Vgl. § 14, 1.)

Die in Rede stehende Deduktion richtet sich, wie man sieht, gegen alle Definitionen des Unendlichen, wie immer sie lauten mögen; auf keinen Fall kann ja zugegeben werden, daß aus zwei Endlichen sich ein Unendliches zusammensetzen lasse. Um aber speziell die Enden nachzuweisen, möchte folgende Betrachtung gute Dienste thun.

Denken wir uns eine in A beginnende, nach rechts hin über B, C, D u. s. w. hinaus in's Unendliche gehende gerade Linie. Die endlichen Strecken AB, BC, CD u. s. w. sollen alle gleich und zwar lauter Fuß seyn. Jeden Fuß denken wir uns nun wieder weiter abgetheilt in Zoll, den ersten in die Zollstrecken a, b, c, d, e ... m, den zweiten in die Strecken a', b', c', d', e' ... m', den dritten in a'', b'', c'' ... m'' u. s. w. Natürlich sind der Fuß sowohl wie der Zoll unendlich viele, der letztern aber 12mal soviel als jener. Wir wollen uns nun an dieser Ungleichheit der unendlichen Mengen nicht stoßen, sondern bloß auf die Consequenz achten, die sich daraus ergibt rücksichtlich der Enden der einzelnen unendlichen Strecken. Es sind jetzt ja unendlich viele Zoll vorhanden, welche die Bezeichnung a tragen, a, a', a'', a''' ...., ebenso unendlich viele von der Bezeichnung b, c u. s. w. Einstweilen liegen die verschiedenen a-Stücke, die b-Stücke u. s. w. getrennt von einander, in jedem Fuß ein Stück, aber man kann sie ja auch zusammenlegen, und so erhält man denn 12 unendlich lange Strecken hinter einander, nämlich a, a', a'' ....., b, b', b'' ..... u. s. w. bis m, m', m'' ..... Immer fängt die folgende an, wo die vorige aufhört, Ende schließt sich an Ende. Vielleicht wird man hiergegen einwenden, diese Arbeit sey unausführbar, man komme damit nicht zu Ende. Nun gut, so wollen wir uns denn die unendliche, unausführbare Arbeit erleichtern, und zwar gleich so radical, daß gar Nichts mehr davon übrig bleibt.

Wir sind nämlich der Meinung, daß gleich schon der Gedanke, von dem wir ausgingen, der Gedanke einer Linie von unendlich vielen Fuß Alles enthält, was nöthig ist, um die verschiedenen Unendlichkeits-Enden deutlich zu sehen. Ein Zoll ist gleich dem andern; was ist also noch erst ein Umlegen nöthig? Wer sich eine Linie denkt von unendlich vielen Fuß, der denkt sich 12 mal unendlich viele Zoll in einer Reihe hinter einander liegen, zwölf unendlich lange Strecken also, von denen jede ihren Anfang und ihr Ende hat. Es muß möglich seyn, einmal, zweimal, dreimal, bis elfmal ein unendliches Stück wegzunehmen, so daß dann auch noch eines übrig bleibt. Und dieser Gedanke birgt nun wieder eine neue Inconvenienz in sich.

Wir fragen: zu welcher Ordnung des Unendlichen gehört die gedachte Linie? Nach Gutberlet vermuthlich zur ersten Ordnung, da gesagt wird: „z. B. ist eine Linie, die von hier nach Osten gezogen wird, nach Osten hin ohne Grenze, hier am Anfangspunkte aber begrenzt. Sie kann als Unendliches der ersten Ordnung gelten. Aber von meinem Standpunkte aus können schon innerhalb eines endlichen Winkels und zwar in derselben Ebene z. B. des Horizontes unendlich viele Linien nach verschiedenen Richtungen gezogen werden. Dies gäbe ein Unendliches der zweiten Ordnung. Nun können aber außer der Ebene des Horizontes noch unendlich viele Ebenen durch meinen Standpunkt gelegt werden. Eine jede liefert wieder ein Unendliches der zweiten Ordnung. Also unendlich viele $\infty^2$, d. h. $\infty . \infty^2 = \infty^3$, ein Unendliches der dritten Ordnung u. s. w.“ *) Wir glauben, daß die Rechnung sich anders gestaltet, und daß man beim Unendlichen der unendlichen — der letzten — Ordnung viel zu früh anlangt, ehe nämlich Alles untergebracht ist, so daß es für das Weitere dann keinen Platz mehr gibt. Oben hörten wir ja, daß die bei A beginnende unendliche Linie nicht bloß ein Unendliches ist, sondern viele Unendliche in sich schließt. Wie viele aber? Wir hörten, daß sie durch eine 11malige

*) A. a. O. S. 68.

Wegnahme von Unendlichem nicht erschöpft werden kann, und da nun 11 eine beliebig angenommene endliche Zahl ist, so können wir sagen, daß sie überhaupt durch keine endlich vielmalige Wegnahme von Unendlichem zu erschöpfen ist. Sie ist also größer als endlich mal $\infty$, und da $>$ endlich $= \infty$, so ist sie $\infty . \infty$ oder $= \infty^2$ und gehört daher der 2. Ordnung an. Das Nämliche läßt sich aber auch nun wieder von jedem unendlichen Theile von ihr sagen, und so geht es dann weiter, bis bei dieser ersten halb-unendlichen Linie schon gleich das Unendliche der unendlichen Ordnung erreicht ist! Freilich läßt sich die Linie, die wir hier als so schwer erschöpfbar hingestellt haben, auch schon gleich bei der ersten Wegnahme von Unendlichem erschöpfen, wenn dieses nur groß genug ist, aber wie groß muß denn das richtige aktual Unendliche, daß diesen Namen verdienen soll, eigentlich seyn?

Doch wir wollen noch einmal zu den Enden zurückkehren, die, wie wir glauben, bei jedem Unendlichen unschwer sich nachweisen lassen. Zum Beweise sollen uns die für die verschiedenen Ordnungen des Unendlichen eingeführten Zeichen $\infty^2$, $\infty^3$ u. s. w. dienen. Um die Bedeutung dieser Ausdrücke zu verstehen, muß man sich erinnern, daß jede Potenz sich auch darstellen läßt durch eine Addition. Statt $2^2$ z. B. kann auch gesagt werden $2+2$, statt $3^2$ auch $3+3+3$, statt $4^2$ ebenso $4+4+4+4$. Wird eine Zahl so oft zu sich selbst addirt, als sie Einheiten enthält, so drückt man das kurz dadurch aus, daß man sie in die 2. Potenz erhebt. Was heißt also $\infty^2$? Es heißt $\infty + \infty + \infty$ ..... so vielmal als $\infty$ Einheiten enthält. Nun fragen wir: wie ist es denn eigentlich möglich, zu $\infty^3$ zu gelangen, wenn $\infty$ keine letzte Einheit hat? Erst dann kann ja die zur 3. Potenz erforderliche Addition beginnen, wenn die zur 2. gehörige zu Ende ist. So gehen wir ja auch bei der Potenzirung von 2 zur 3. Potenz dadurch über, daß wir zur zweimaligen Addition, bei der Potenzirung von 3 dadurch, daß wir zur dreimaligen Addition u. s. w. noch weiter die entsprechende Zahl von Additionen hinzufügen. Immer muß die

in der Basis enthaltene Reihe von Einheiten durch eine gleich lange Reihe von Additionen zuerst erschöpft seyn, ehe zur folgenden Potenz übergegangen werden kann, und es ist daher wahr, was wir vorhin sagten: hätte das Unendliche kein Ende, so könnte von dessen verschiedenen Ordnungen nicht die Rede seyn. Diese schließen sich so an einander an oder wachsen so aus einander heraus, wie bei einer gewöhnlichen endlichen Zahl der Zehner aus dem Einer, das Hundert aus dem Zehner u. s. w., oder wie bei einer Linie der Fuß aus dem Zoll, die Ruthe aus dem Fuß u. s. w.: überall nichts als Endliches und nichts als endliche Häufung.

Noch recht viele Inconsequenzen ließen sich anführen, in die Der sich verwickelt, der das (beiderseitige) Ende des Unendlichen, speziell der unendlichen Linien leugnet. Der Kürze halber beschränken wir aus auf folgende drei sehr nahe liegende.

Für's Erste nämlich ist man bei der gedachten Leugnung genöthigt, Linien oder genauer: Längen zu statuiren, die einander weder gleich noch ungleich sind. Denken wir uns die von A aus über B, C und D in's Unendliche gehende Linie über A hinaus wieder in's Unendliche verlängert, so ist A entweder der Mittelpunkt der ganzen Linie, oder er ist es nicht. Im ersten Falle sind die beiden Hälften gleich, im zweiten ungleich, und es ist dann nothwendig eine länger, die andere kürzer. Was heißt es nun aber, wenn gesagt wird, zwei gerade Linien seyen einander gleich? Doch wohl: sie würden auf einander gelegt sich decken, d. h. die beiden Anfänge und die beiden Enden würden zusammenfallen. Gleich also können die beiden nicht gesetzt werden, sonst statuirt man sofort das beiderseitige Ende. Eben so wenig aber können sie ungleich gesetzt werden, denn dann ragt die längere über das Ende der kürzern hinaus, und wenigstens letztere hat dann also Anfang und Ende. Beide Fälle, der Fall der Gleichheit sowohl wie der der Ungleichheit, sind also ausgeschlossen, und es bleibt nichts übrig, als anzunehmen, die zwei unendlichen Hälften seyen weder gleich noch ungleich. Das wäre nun nicht schlimm, wenn beide gar nicht

vergleichbar wären, d. h. nicht gleichartig oder nicht gleichartig genug; aber was fehlt ihnen hieran denn noch? Beides sind Linien, beides gerade, beides constante und zum Ueberfluß auch noch beides „unendliche" Linien. Aber vielleicht sind sie ihrer Unendlichkeit wegen nicht transportabel, so daß sie nicht auf einander gelegt werden können? Nun, so wollen wir uns denn die Sache wieder erleichtern und gleich denken, die beiden Linien lägen schon auf einander; so gut wir uns ja *eine* Linie denken können, die bei A anfängt und über B, C hinaus in's Unendliche geht, so gut können wir uns auch deren zwei denken, die auf einander liegen und bei denen sich dann in der nämlichen Weise argumentiren läßt.

Uebrigens aber — *warum* sind denn die unendlichen Größen inamovibel? Wir unsererseits finden gerade darin die zweite Inconvenienz, die wir hier hervorheben wollten. Schneiden wir von der unendlichen Linie ABCD .... das vorderste Stück AB ab, so ist sie ohne Zweifel verkürzt, und die verkürzte kann nicht so lang seyn wie die unverkürzte. Deshalb würde die Linie BCD ...., wenn sie bei A begänne, unmöglich so weit reichen können als sie jetzt reicht. Wir betonen zunächst dieses „wenn"; denn das wirkliche Aufeinanderlegen oder Verschieben ist ja nicht erst nöthig, um das Gesagte mit Sicherheit behaupten zu können — die hierzu erforderliche Controle ist schon geübt, nämlich an der endlichen Seite der Linie. Aber versuchen wir nun auch das wirkliche Verschieben; denken wir uns, um die Einreden möglichst abzuschneiden, statt der Linie einen körperlichen Faden von hinlänglicher, also unendlicher Festigkeit; dieser Faden werde mittelst einer dem Arbeitsquantum angemessenen, also wieder unendlichen Kraft vorn angezogen: warum folgt er nicht, warum weicht er nicht eine Linie weit von der Stelle? Hängt er irgendwo fest? Es ist das hier auch ein Fall, wo man nicht die Successivität, d. h. die zeitliche Unvollendbarkeit der Ausführung vorschützen kann; denn die Verschiebung würde, wenn sie überhaupt von Statten ginge, eine gleichzeitige auf der ganzen Linie seyn. Wo ist also das Hinderniß? Und

warum ist ebenso nach der andern Seite hin nicht die geringste Verschiebung möglich? Für den nöthigen „Platz" an jener Seite bürgt ja gerade die Endlosigkeit des Fadens; denn die freie Bewegung wird den Körpern nur durch andere Körper behindert, dort aber können solche nicht seyn. Hoffentlich werden unsere Gegner nicht sagen: der Faden bewegt sich nicht, weil er der Voraussetzung zufolge kein Ende hat und deshalb auch keines vorrücken kann. Denn hier handelt es sich gerade darum, ob eine solche Voraussetzung zulässig ist, und ob man nicht besser daran thut, sie fallen zu lassen mit Rücksicht auf all das, was man sonst mit „voraussetzen" muß. Vorhin hörten wir, daß Linien vorausgesetzt werden, die weder gleich noch ungleich lang seyen, und hier setzt man einen schlechterdings unerfindbaren Grund für die Inamovibilität voraus.

Drittens endlich möchten wir fragen: wenn die unendlichen Linien kein beiderseitiges Ende haben, wie kann man dann reden von geschlossenen Figuren mit unendlichen Durchmessern? Wie z. B. von Kreisen mit unendlichem Radius? Ein solcher Kreis hätte ja gar keine Peripherie, da in ihr doch immer das Ende des Radius liegt.*) Gleichwohl fällt es uns nicht ein, das mathematische Verfahren tadeln zu wollen, wonach man den Radius, wenn die Betrachtung es fordert, „unendlich groß" werden läßt, aber wir sagen: dieses Unendliche kann nicht im Sinne wirklicher Endlosigkeit genommen werden.

2. Was nun die aktual unendlichen Zahlen angeht, so gibt es der mit ihnen verknüpften Absurditäten so viele und sie sind so augenfällig, daß selbst unsere Gegner sich meist davor zurückziehen. Aber sie verschanzen sich dann gern hinter dem unbestimmtern Wort „Menge", welches in der That nicht wenig

*) Gallilei verwarf die Kreise mit unendlichem Radius auf den Grund hin, daß die Peripherie bei ihnen eine gerade Linie ausmachen würde. (Mitgetheilt bei Martin a. a. O. p. 303.) Diese gerade Linie müßte dann freilich auch wieder die wunderbare Eigenschaft haben, daß ihre sämmtlichen Punkte von einem andern Punkt, dem Centrum, gleich weit abständen.

Schutz gewährt, da es recht geeignet ist, jene grellen Widersprüche zu verdunkeln. Die „Zahlen" sind, möchten wir sagen, sehr offenherzig; sie machen gar kein Geheimniß daraus, daß sie eine letzte Einheit haben — geben sie diese doch direkt selber an! Ja man darf sagen: sie nennen sich eben nach dieser Einheit. Die Zahl 3 z. B. nennt sich nicht nach der ersten und zweiten Einheit, welche sie doch beide in sich schließt, sondern nach der folgenden und letzten, und enthielte sie noch eine, so würde sie sich nach dieser benennen. Immer wird die letzte Einheit expreß hervorgehoben und so deutlich an's Licht gestellt, daß man sich daran gewöhnt hat, in der „Zahl" geradezu den Gegensatz zum Unendlichen zu erblicken. Deshalb verlangt man ja von einer Vielheit, die unendlich seyn soll, daß sie „zahllos" sey, und so begreift es sich dann, daß die unendlichen Zahlen so ziemlich allgemein fallen gelassen werden. Bei einer „zahllosen Zahl" tritt doch der Widerspruch gar zu grell hervor, während eine „zahllose Menge" recht wohl möglich scheint, um so mehr, da eine „Menge" ohnehin schon groß ist. Nichts desto weniger können wir über die „zahllose Menge" kurz hinweggehen und einfach auf das verweisen, was wir vorhin über die unendlichen Linien gesagt haben: diese wollen ja jedesmal eine unendliche Menge von Längeneinheiten enthalten, und daher fallen alle mit ihnen verknüpften absurden Consequenzen zugleich der unendlichen Menge selbst zur Last. Oder besser gesagt ihr allein; denn nicht in den Einheiten liegt der Widerspruch, sondern nur in ihrer unendlichen Menge. Nochmals aber heben wir ausdrücklich hervor, daß die Mathematik wirklich unendliche Mengen *nicht kennt*, was sie dadurch beweist, daß sie über *ihre* unendlichen Vielheiten *hinaus* geht in höhere „Ordnungen".

(Schluß folgt.)

# Krauſe's Aeſthetik.

Von
**Eduard von Hartmann.**

Krauſe hat ſich von Jugend auf mit äſthetiſchen Spekulationen beſchäftigt. Die Hauptquelle ſeiner äſthetiſchen Anſichten ſind die 1828—29 von ihm gehaltenen „Vorleſungen über Aeſthetik", welche nach ſeinem Heft von Hohlfeld und Wünſche herausgegeben ſind (1882), während ein ſorgfältig von Krauſe ſelbſt zum Zweck des Diktirens gearbeiteter Auszug unter dem Titel „Abriß der Aeſthetik" von Leutbecher ſchon im Jahre 1837 veröffentlicht wurde. Der „Abriß" und die „Vorleſungen" haben genau das gleiche Inhaltsverzeichniß und verhalten ſich zu einander wie Paragraphen und Erläuterungen. Von Krauſe's übrigen Werken ſind noch zum Vergleich heranzuziehen die „Vorleſungen über die Grundwahrheiten der Wiſſenſchaft" (1828), welche eine Art Encyclopädie darſtellen, ſpeciell Abſchn. VIII, IX und XXIII, welche die Lehre von der Phantaſie, den Begriffen, den Ideen und der Kunſt behandeln.*)

Krauſe iſt ein durchaus ſyſtematiſch angelegter Kopf von ungewöhnlicher Arbeitskraft; leider iſt ſein Syſtematiſirungstrieb zum pedantiſchen Schabloniſiren erſtarrt, und ſeine Neigung zur Verdeutlichung des Ausdrucks durch Neubildung von Worten hat ſich in eine abſtruſe Sprachreinigung und Sprachverzerrung verirrt. Glücklicherweiſe ſchließt der gedruckte Text der Vorleſungen über Aeſthetik ſich mehr der gewöhnlichen Ausdrucksweiſe an, was wohl den Herausgebern zu danken iſt. Von den dialektiſchen Neigungen ſeiner meiſten Zeitgenoſſen iſt Krauſe gänzlich frei, was der Verſtändlichkeit ſeiner Schriften ſehr zu Statten kommt; aber dafür fehlt es ihm auch an dem ſpekulativen Tiefſinn eines Schelling, Hegel oder Weiße, und ſein Gedankenkreis überſchreitet nach Abſtreifung der bizarren Wort-

*) Ich citire den „Abriß" nach §§, die „Vorleſungen über Aeſthetik" als V. mit der Seitenzahl, die „Vorleſungen über die Grundwahrheiten der Wiſſenſchaft" als Gr. mit der Seitenzahl.

bildungen nicht die Grenzen eines Rationalismus, wie er schon von Lessing und Herder, wenn auch nicht in so systematischer Form erreicht war. Krause ist mit seinem unerschütterlichen, kindlich gläubigen Optimismus, seiner Schwärmerei für den freimaurerischen Humanitarismus, mit seinen dogmatischen Grundpfeilern des persönlichen Gottes, der persönlichen Unsterblichkeit und der menschlichen Willensfreiheit ein echtes Kind des 18ten Jahrhunderts. Wie bei Herder ist die ganze Weltanschauung religiös verklärt und durchdrungen, wie bei Lessing soll der geschaffenen Welt auch eine gewisse Immanenz in dem persönlichen Gott gewahrt bleiben, weshalb Krause sein System Panentheismus nennt. Wenn es ihm nicht an jeder mystischen Ader fehlte und die rationalistische Schablone sich überall vordrängte, könnte man Krause's System theosophisch nennen, weil alle Sphären unmittelbar auf den Gottesglauben und die Gottinnigkeit als ihr Gavitationscentrum bezogen sind. Während die spekulativen Dialektiker die Geschichte der Philosophie fördern durch ihr Aufwühlen der auf dem Grunde der bisherigen Ansichten schlummernden Widersprüche und mit der Härte dieser Widersprüche zum Theil vergebens, zum Theil erfolgreich ringen, läßt Krause die Probleme auf dem alten Fleck, indem er, blind gegen vorhandene Schwierigkeiten, durch schablonisirende Anordnung von Gegensätzen und durch die Forderung, die Synthese oder den „Verein" derselben als drittes Glied hinzuzudenken, alles gethan zu haben glaubt. Der Verständlichkeit und Deutlichkeit seiner Ausdrucksweise entspricht darum auch nicht eine gleiche Klarheit des Gedankengehalts, der vielmehr in vieler Hinsicht schillernd und schwankend ist. Seine scheinbare Originalität beruht wesentlich auf seiner sprachbildenden Schematisirung und verschwindet mit Abstreifung dieses fremdartigen Gewandes. Seine geschichtliche Bedeutung beruht wesentlich darauf, die geistige Errungenschaft der deutschen Philosophie des 18ten Jahrhunderts (vor Kant's Kritik der reinen Vernunft) nachträglich systematisirt, und dadurch den Völkern des 19ten Jahrhunderts besser zugänglich gemacht zu haben; dieses Verdienst

ist nicht zu unterschätzen, namentlich konnten für eine solche Leistung die romanischen Völker dankbar seyn, welchen die deutsche Philosophie des 19ten Jahrhunderts bis jetzt noch als etwas kaum Zugängliches gegenübersteht.

An Vorgängern, die mit ihm übereinstimmen, führt Krause vor allem Platon an (V. 90—94), demnächst Winkelmann als modernen Platoniker (V. 99—106), und Kant als Begründer der den Platonischen Idealismus ergänzenden Lehre vom subjektiven Eindruck des Schönen (V. 95—99). Außerdem erwähnt er Plotin, Schelling, Hegel, (die Schellingianer:) J. J. Wagner, Ast und mehrere Andre (V. 8, 10). Daß unter diesen „Andren" auch Solger befaßt ist, wird dadurch wahrscheinlich, daß Krause ganz in Solger'scher Weise gegen die Doppelheit von Urbild und Gegenbild im Schönen (V. 29, 148), gegen die Unterstellung polemisirt, daß das Schöne nicht schön ist durch das, was es ist, sondern durch das, was es bedeutet (V. 87, 346—347); ebenso theilt er mit Solger den Fehler von der Idee des Schönen und ihrem Verhältniß zu den andern höchsten Ideen des Wahren und Guten (V. 118—123), und von der Schönheit des Geistes, des Gemüths und der Seele (ganz abgesehen von seiner Vereinigung mit der leiblichen, natürlichen Schönheit, also abgesehen von sinnlicher Erscheinung) zu sprechen (V. 158—160).

Grundlegend für Krause's Aesthetik jedoch ist das eingehende Studium Platon's geworden, von welchem seine lichtvolle und gedrängte Analyse der zerstreuten Platonischen Andeutungen über ästhetische Fragen (V. 91—94) Zeugniß ablegt; weiter ausgebildet hat er nicht die Ideenlehre als solche, sondern einerseits die formalen Bestimmungen Platon's über das objektiv Schöne (Gesetzmäßigkeit, Symphonie und Symmetrie) und andererseits den theosophischen Zug der Platonischen Auffassung. Nebenbei ist es für Krause charakteristisch, wie er die Platonischen und Plotinischen Andeutungen weiter ausführt, daß der Mensch um so fähiger werde, das Schöne zu empfinden und hervorzubringen, je mehr er die innere Schönheit seiner Seele pflegt und je weiter

er in der Gotteserkenntniß und Religiosität gediehen ist, und daß nichts mehr die Tugend und Frömmigkeit befördere als die Beschäftigung mit dem Schönen, welche die Liebe zum Schönen weckt (V. 111—112, § 88, 22); charakteristisch ist dieß nämlich für seine Konfusion der Realität mit dem ästhetischen Schein, von deren Gegensätzlichkeit er keine Ahnung hat. — Die unklaren Auslassungen Winkelmann's über das Wesen des Schönen sind Krause grade deshalb sympathisch, weil sie den theosophischen Zug des Platonismus auffrischen, wonach die höchste Schönheit in Gott und die Schönheit der endlichen Creaturen nur in ihrer Gottähnlichkeit liegt (V. 102, 156).

An Kant's Lehre zieht ihn eigentlich nur die negative Seite an, die Sonderung des Schönen von dem Gebiete der realen Interessen und der sinnlichen Lust; das „uninteressirte Wohlgefallen", welches durch das freie Spiel der Geisteskräfte entstehen soll, wird als der „subjektive Begriff des Schönen" mit dem „objektiven Begriff des Schönen" zunächst äußerlich zusammengekoppelt, weil die Erfahrung diese Verbindung des objektiv Schönen mit dem subjektiven Eindruck des Schönen aufweist (V. 14—15, 20—21).*) Es ist aber klar, daß der subjektive Eindruck des an und für sich Schönen nicht als „sub-

---

*) Der Wortlaut der Definitionen ist folgender. a. Der subjektive Begriff des Schönen: „Schön ist, was Vernunft, Verstand und Phantasie in einem ihren Gesetzen entsprechenden Spiele der Thätigkeit befriedigend beschäftigt und das Gemüth mit einem uninteressirten Wohlgefallen und einer uninteressirten Neigung erfüllet" (§ 10). b. Der objektive Begriff des Schönen: „Schön ist, was Einheit, Selbstständigkeit und Ganzheit hat und in der Einheit Vielheit und Vereinheit oder Harmonie", oder kürzer: „was eine organische Einheit ist" (V. 107). c. Der subjektiv-objektive Vereinbegriff des Schönen: „Schön ist, was organisch Eines ist, und den Geist auf eine seinen Gesetzen gemäße Art beschäftiget und das Gemüth mit einem uninteressirten Wohlgefallen und mit einer uninteressirten Neigung erfüllt" (§ 23); oder kürzer: „Schön ist, was eine organische Einheit ist, und als solche den Menschen, sofern dieser ebenfalls eine organische Einheit ist, zu organischer Thätigkeit anregt und bewegt" (§ 28). Daß die letztere Fassung um vieles zu weit ist und das ganze naturgemäße Leben im weitesten Sinne umspannt, bedarf keines Nachweises.

jektiver Begriff" des Schönen, oder als Begriff des Schönen nach seiner subjektiven Seite bezeichnet und dem objektiven Begriff des Schönen nebengeordnet werden kann. Der „subjektiv-objektive Vereinbegriff des Schönen" ist daher von vornherein eine Mißbildung, insofern er eine wesentliche Begriffsbestimmung mit einer untergeordneten Folgebestimmung gleichwerthig zusammenfaßt; obenein ist die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung aus keiner der beiden Bestimmungen ersichtlich, sondern muß erst durch Rückgang auf den gemeinsamen Grund beider gewonnen werden. Entweder ist der „objektive Begriff des Schönen" der ganze Begriff desselben, dann muß der vorangeschickte „subjektive Begriff des Schönen" aus dem ersteren abzuleiten seyn; oder aber beide Bestimmungen sind für die Definition des Schönen gleich unentbehrlich, dann liegt der wahre Begriff des Schönen eben nicht in einer dieser Bestimmungen, auch nicht in ihrer empirischen Verknüpfung, sondern allein in demjenigen Begriff des Schönen, welcher sich als der Grund beider sowohl wie auch der Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung erweist.

Hiermit ist nun schon die innere Zerfahrenheit und Unklarheit der Krause'schen Aesthetik aufgedeckt. Was Krause den „objektiven Begriff des Schönen" nennt, ist weit davon entfernt, dieß zu seyn, ist vielmehr bloß eine Summe von abstrakten formalen Bestimmungen und Bedingungen des Schönen; was er aber den letzten Grund des Schönen nennt, ist der von ihm verkannte und entstellte Begriff des Schönen, mit dem er eben wegen seiner theosophischen Entstellung nichts Rechtes mehr anzufangen weiß. Wo Krause seiner ethischen Gesinnungswärme und religiösen Gefühlsschwärmerei den Zügel schießen läßt, geberdet er sich als idealistischer Aesthetiker in theosophischer Draperie; wo er aber konkrete Folgerungen aus dem Begriff des Schönen für die Aesthetik ziehen will, da muß er diesen unfruchtbaren theosophischen Begriff des Schönen schnell mit dem „objektiven", d. h. dem abstrakt formalistischen vertauschen, um nur irgend etwas Greifbares in Händen zu haben. Aus diesem Schwanken zwischen zwei gleich falschen Extremen kommt

seine Aesthetik nirgends heraus, weil sie den Boden des reinen Idealismus unter den Füßen verloren hat.

Die Erklärung, daß das Schöne „die verwirklichte Idee, oder das belebte Ideal selbst" ist, findet sich nur ganz gelegentlich (§ 12), ohne daß von derselben weiterer Gebrauch gemacht wird. Die Lehre von den Ideen, welche Krause in den „Grundwahrheiten der Wissenschaft" (S. 139—156) ziemlich ausführlich und in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem absoluten Idealismus vorträgt, findet in den beiden Werken über Aesthetik gar keine Verwerthung; sondern die Ideen werden hier in rein subjektivem Sinne als menschliche „Schauung" des absoluten „Wesens" und seiner „Wesenheiten" (Grundeigenschaften) gefaßt, dienen also nur als die Leitern, auf welchen das Bewußtseyn zur Erkenntniß der persönlichen Gottheit hinanklimmt. In den „Grundwahrheiten" sind sie dieß zwar ebenfalls in erster Reihe, aber dabei blickt doch gelegentlich noch der absolut idealistische Grundgedanke hindurch, daß die in das wissenschaftliche Bewußtseyn oder die unklare Ahnung des Menschengeistes eintretenden Ideen auch abgesehen von den Entfaltungsgesetzen des zeitlichen Wissens für endliche Geister an sich selbst sind, und zwar alle organisch oder gliedbaulich vereint in der Uridee oder Grundidee des absoluten Wesens (Gr. 148—149), und daß die verschiedenen Ideen alles Allgemeine, Besondere und Einzelne, Ewige und Zeitliche, Sinnliche und Nichtsinnliche in sich enthalten, *oder vielmehr sind* (Gr. 146, 149, 150). Aber dabei bleibt doch unklar, wie das absolute Wesen sich zur absoluten Idee verhält, ob die Idee das Wesen ist, wie der absolute Idealismus behauptet, oder ob die Idee vom Wesen gehabt wird und nur das Moment seiner Entfaltung zur inneren Mannichfaltigkeit repräsentirt; Krause geht an diesem Scheidewege vorüber, ohne es auch nur zu merken. Thatsächlich fällt sein Theismus auf die zweite Seite dieser Alternative, und daraus erklärt es sich wohl auch, daß er praktisch von der Idee und den Ideen immer nur redet als von menschlichen „Schauungen" des an sich seyenden Wesens und seiner Wesenheiten.

Man könnte sich denken, daß die abstrakt idealistische Aesthetik sich zu der theosophischen Wendung gedrängt gefühlt habe durch das Bedürfniß, ihre Abstraktheit durch Fortgang zu einem wahrhaft Konkreten, von der abstrakten Idee zum persönlichen Gott zu überwinden; wenn Schelling Recht hatte mit dem Satze, in der Kunst seyen die Götter das, was in der Philosophie die Ideen, so lag es ja nahe genug, die wahre Schönheit in dem wahren lebendigen Gott, statt in der abstrakten Idee zu suchen. Aber von einem solchen Gedankenzusammenhange findet sich bei Krause keine Spur. Es ist offenbar nur sein religiöses Gefühl, welches ihn dazu drängt, Gott die höchste Ehre in Allem, und darum auch den Preis der Schönheit (und Erhabenheit) zu ertheilen. Er hat ganz Recht, bei seinem Thun die beiden Vorwürfe einer schwärmerischen phantastischen Mystik und einer verendlichenden Versinnlichung Gottes gleichmäßig von sich zu weisen (V. 156—158); sein Fehler liegt nicht in einer mystisch-phantastischen Versinnlichung Gottes, sondern in einer intellektualistisch-rationalistischen Entsinnlichung der Schönheit.

Krause hat keine Ahnung davon, daß das Schöne nur im ästhetischen Scheinen, nur im sinnlichen Scheinen der Idee entsteht, und ebensowenig davon, daß die Idee als solche gar nicht in das menschliche Bewußtseyn eintreten kann; vielmehr glaubt er an eine über Phantasie und Begriff, Sinnliches und Nichtsinnliches gleichmäßig hinausgehende „Schauung" des wissenschaftlichen Bewußtseyns (Gr. 137—147), an eine „reine Vernunftschauung" des Menschen von Gott, welche mit dessen absolutem Wesen zugleich seine „intellektuelle Schönheit" wahrnimmt, und dieselbe im „Vernunftgefühl" ohne alle sinnliche Reizung der Phantasie empfindet (V. 158, § 45). Die Phantasie giebt niemals die Schauung eines Urganzen, d. h. Unendlichen, welche nur ein „übersinnliches Schauen" uns vorhält (Gr. 137—138), und doch soll erst in der Uridee oder Grundidee eines Urganzen die wahre Schönheit liegen. Dem entspricht denn auch die abstrakt formalistische Erklärung der gött-

lichen Schönheit, welche den rationalistischen Zug der ganzen Krause'schen Philosophie nicht verleugnet. Die Idee verhält sich zum Ideal als Urbegriff zum Urbilde (Gr. 553), als Begriff zum Phantasieschema (Gr. 144—145); das Ideal ist also selbst schon ein bloß unvollkommener Repräsentant der Idee, die ihrerseits übersinnlich bleibt. Diese richtige Erkenntniß bleibt aber bei Krause unfruchtbar, weil er in seinem intellektualistischen Rationalismus gar nicht auf den Schelling-Schopenhauer'schen Gedanken kommt, daß die Idee als solche jenseits des menschlichen Bewußtseyns bleibt, und in der transcendentalen ästhetischen Anschauung oder in der „ästhetischen Idee" nur implicite mit erfaßt wird. Wenn der Künstler leibliche Schönheit bilden will, muß er zuerst wissen, worin dem Begriffe nach leibliche Schönheit besteht, oder die Idee derselben haben, sodann aber auch ein Bild dieses Begriffes oder ein Ideal vor Augen schweben haben (V. 341); ebenso muß eine wahre, also übersinnliche Erkenntniß des Begriffs der Schönheit vorausgehen, um Schönheit empfinden zu können (V. 335). In noch höherem Grade, als für das Empfinden und Bilden der Schönheit ist für das theoretische Erkennen derselben die theoretische Erkenntniß der Ideen unentbehrliche Voraussetzung (z. B. für die Erkenntniß der Schönheit des Lebens die vorgängige Erkenntniß der Idee des Lebens, für die Schönheit des Menschen die Idee des Menschen und der untergeordneten Ideen des menschlichen Lebens, wie der Gerechtigkeit, Liebe, Frömmigkeit u. s. w.); die Theorie der Schönheit oder die Aesthetik hat demnach „den ganzen Organismus der ewigen Ideen" zu ihrer Voraussetzung und Grundlage (V. 125). Diese Selbstcharakteristik des Krause'schen Rationalismus ist schon so sehr Selbstparodie, daß jedes weitere Wort darüber nur den Eindruck abschwächen könnte.

Es handelt sich hier gar nicht um die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit des Theismus. Der Theist, welcher die absolute Idee als Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseyns anerkennt, kann ebenso gut abstrakter oder konkreter ästhetischer Idealist seyn, wie der Anhänger eines Panlogismus oder eines

konkreten Monismus; der Theist kann aber auch ebenso gut ästhetischer Formalist seyn, wie ein pluralistischer Atheist. So lange die theistische Metaphysik nicht als Erklärungsgrund für die ästhetischen Thatsachen verwerthet, also die Aesthetik nicht theosophisch wird, hat die Kritik der Aesthetik gar keinen Grund, sich um die Wahrheit oder Unwahrheit des Theismus zu bekümmern. Die theosophische Aesthetik müßte aber auch dann kritisch abgelehnt werden, wenn der Theismus die allein wahre Metaphysik wäre, und zwar deshalb, weil sie nur die Wahl hat zwischen zwei gleich irrigen Abwegen, der Versinnlichung Gottes und der Entsinnlichung des Schönen. Der erstere Abweg ist vom ästhetischen Standpunkt aus bei weitem der erträglichere, denn er läßt wenigstens die sinnliche Natur des Schönen unangetastet; der letztere erscheint vom metaphysischen und religiösen Gesichtspunkt aus annehmbarer, muß aber von der ästhetischen Kritik desto entschiedener verurtheilt werden.

Daß Krause's Stellungnahme in den ästhetischen Principienfragen wesentlich durch religiöse Motive bedingt sey, hat er selbst mit hinreichender Deutlichkeit in dem Entwurf der Vorrede zu der von ihm selbst beabsichtigten Herausgabe seiner Vorlesungen über Aesthetik ausgesprochen. „Ein Hauptbeweggrund, weshalb ich diese Aesthetik ausgearbeitet habe, besteht darin, die Wesenschauung [die Gotteserkenntniß] und die Wesengliedbauschauung [die Erkenntniß der Welt in Gott], die göttliche Wahrheit, welche auch die Grundlage der Schönheit ist, auch einzuführen in die Schönheitslehre, und diese Wissenschaft ganz von der göttlichen Wahrheit durchdringen zu lassen, damit rein göttliche Schönheit in der Kunst erreicht und dargelebt und damit das Menschheitleben auch mittelst der Schönkunst in sich selbvollwesentlich, gottähnlich, gottinnig und gottvereint würde" (V. VII). Also zur größeren Ehre Gottes und zur Beförderung der menschlichen Religiosität muß die Aesthetik theosophisch werden, und die idealistische Definition der Schönheit als der verwirklichten Idee durch die theosophische der Gottähnlichkeit oder Gottebenbildlichkeit ersetzt werden. Man mag diese Motive aus prakti-

schem Gesichtspunkt noch so anerkennenswerth finden, so muß man doch einräumen, daß sie, vom ästhetischen Gesichtspunkt aus betrachtet, nicht zur Sache gehören, außerästhetisch sind.

„Schönheit des Endlichen ist die am Endlichen erscheinende Göttlichkeit oder Gottähnlichkeit" (V. 87). „Ein jedes Wesen und jedes Wesentliche ist schön, was und insoweit es in sich selbst frei und rein ein Ebenbild oder Gleichnißbild Gottes im Endlichen ist, und umgekehrt betrachtet: sofern etwas wahrhaft schön ist, hat es die Göttlichkeit an sich, ist es insofern ein endliches Ebenbild Gottes" (V. 86). Gott allein ist „das unbedingt und unendlich schöne Wesen, die Schönheit endlicher Dinge aber ein Abglanz göttlicher Wesenheiten" (V. 86). Die absolute Idee als Kunst oder als wirkende Ursache der Lebensgestaltung aufgefaßt ist „die Gesammtheit der werkthätigen Lebenskraft"; daher ist an sich nur eine Kunst, die Kunst Gottes, in welcher alle menschliche Kunst schon mitgedacht ist, und nur ein Künstler — Gott (Gr. 554). „Und zwar sind die endlichen Wesen gottähnlich nach ihrer eigenen Art und Stufe, vom Krystall und der Pflanze an bis hinauf zu dem Menschen und der Menschheit, welche ein im Endlichen vollständiges Ebenbild der Gottheit seyn sollen und können, indem sie auch die moralischen Eigenschaften Gottes, Weisheit, Liebe, reine Güte und Gerechtigkeit, jedoch auf endliche beschränkte Weise darzustellen vermögen" (§ 22). Da Gott übersinnlicher Geist ist, so ist die Gottesebenbildlichkeit an Geistern und geistigen Eigenschaften jedenfalls größer als an körperlichen Dingen, also muß auch die Schönheit des Geistigen größer seyn als die Schönheit des Leiblichen. Aus religiösen Motiven verwahrt sich Krause gegen die Auslegung, als ob die Schönheit der erscheinende Gott selbst, oder das zur Erscheinungkommen Gottes selbst sey, weil Gott als solcher überhaupt nicht im Endlichen zur Erscheinung kommt, sondern an und bei sich selbst bleibt; aber die Göttlichkeit, oder „Gottes Wesenheit mag wohl erscheinen auf endliche Weise an endlichen Wesen, — und eben dann sind die endlichen Wesen schön", indem sie die göttliche Wesenheit auf

endliche Weise wirklich an sich haben und sind, nicht bloß zu ihr hinzeigen oder an sie erinnern (V. 87). Hieraus ergiebt sich, daß der Ausdruck „Gottähnlichkeit" oder „Gottebenbildlichkeit" irreleitend und zu wenig sagend ist, weil er das Schöne zu einem bloßen Abbild der urbildlichen Schönheit Gottes erniedrigt, was Krause ausdrücklich abwehrt (V. 29, 148). Wenn die Dinge nur dadurch schön sind, daß Gottes Wesenheit oder Göttlichkeit in ihnen wahrhaft und wirklich ist, so ist ihre Schönheit nicht mehr bloß Gottähnlichkeit, sondern wesenhafte, wesentliche Göttlichkeit im Sinne der Immanenz; diesen Gedanken offen zu bekennen, wie Solger es thut, ist aber Krause durch seinen Theismus verhindert, und er bleibt deshalb in einem widerspruchsvollen Schwanken zwischen Schelling'scher Abbildlichkeit und Solger'scher Göttlichkeit des Schönen hängen.

Warum wird nun Gott die unbedingte, unendliche, höchste Schönheit zugeschrieben? Antwort: Weil in Gott als dem allumfassenden Wesen die vier möglichen Gebiete der Schönheit, göttliche, geistig-vernünftige, natürlich-leibliche und vereinte geistig-natürliche oder menschheitliche Schönheit organisch vereint sind zu einer unendlichen organischen Schönheit, von welcher auch die Schönheit der einzelnen göttlichen Eigenschaften (Weisheit, Güte, Liebe, Erbarmen, Gerechtigkeit u. s. w.) mit umfaßt ist (V. 156). Die höchste unendliche Schönheit fällt also nicht mit der göttlichen Schönheit zusammen, sofern dieselbe im Gegensatz gegen die kreatürliche Schönheit steht, sondern kann von Gott nur insofern ausgesagt werden, als er den Wesengliedbau und Wesenheitgliedbau (die Welt und die in ihr vertretenen Eigenschaften) mit in sich begreift; ja sogar die eigenthümliche göttliche Schönheit kommt Gott nur zu, insofern er Gott ist, also seine Wesenheiten oder Eigenschaften, an denen diese Schönheit haftet, in Beziehung auf die Welt entfaltet und in's Spiel setzt, nicht aber insofern er „Urwesen", d. h. rein an sich seyendes transcendentes Wesen ist (V. VIII).

Hätte Krause damit Ernst gemacht, Gott nur als das die geistige und materielle Welt in sich schließende Wesen schön zu

nennen, so wäre die abstrakte Schönheit des Geistes und der geistigen Eigenschaften ganz in Wegfall gekommen, weil dann die endlichen Geister nur insofern schön hätten heißen können, als sie auch hinsichtlich ihres Verhältnisses zur sinnlichen Natur Gottes Ebenbilder sind. Aber er konnte damit nicht füglich Ernst machen, so lange er die kreatürliche Schönheit aus der Gottebenbildlichkeit zu erklären suchte, weil er so lange eine urbildliche göttliche Schönheit jenseits und vor aller kreatürlichen, eine ewige, unbedingte, über dem Gegensatz von Ebenbild und Urbild stehende Schönheit (V. 148), nicht entbehren konnte. Diejenige göttliche Schönheit, durch Aehnlichkeit mit welcher die Kreatur schön werden soll, kann unmöglich eine solche seyn, welche ihrerseits schon wieder die kreatürliche Schönheit als Glied und Bedingung ihrer selbst voraussetzt. Den dabei entstehenden Widerspruch, daß die urbildliche göttliche Schönheit vor und jenseits der kreatürlichen denn doch nicht die unendliche, absolute Schönheit seyn kann, daß also das Urbild der endlichen Schönheit auf diese Weise selbst zu einer relativen, unvollkommenen Schönheit wird, hat Krause gar nicht bemerkt. Wir lassen ihn deshalb ebenfalls bei Seite und fragen weiter, worin die urbildliche göttliche Schönheit im Gegensatz gegen die aus ihr erst abzuleitende kreatürliche Schönheit bestehe.

Die Antwort lautet: „weil die Grundwesenheiten der Schönheit die göttlichen Grundwesenheiten selbst sind", nämlich Einheit, Mannichfaltigkeit und Vereinheit oder Harmonie (V. 86). Mit andern Worten: Gott ist schön, weil „dessen Wesenheit oder Gottheit eine unendliche Vielheit und Mannichfalt[igkeit] von Eigenschaften enthält, welche alle in der Einen Wesenheit Gottes in Eine Harmonie vereint sind; so zwar daß alle göttlichen Eigenschaften, so Gottes Allweisheit, Alliebe, Allgüte, Allgerechtigkeit und Allmacht auf eigne Weise die Eine göttliche Wesenheit ausdrücken, und in ihrem Vereine zusammenstimmen, ohne sich zu beschränken und endlich zu machen" (§ 22). Krause greift also hier im Wesentlichen auf die schon bei Platon zu findende abstrakt-formale Bestimmung der Schönheit zurück,

welche darauf hinausläuft, daß sie harmonische Einheit des Mannichfaltigen sey. Eine Ableitung dieser Definition aus der theosophischen Definition des Schönen wird dabei nicht versucht, sondern die einzelnen Bestandtheile dieser formalen Bestimmung werden aus der Erfahrung aufgelesen und empirisch zusammengefügt (§ 11—20).

Nun sind aber nur zwei Fälle möglich. Entweder das Schöne ist darum schön, weil es gottähnlich ist, dann muß aus dem Begriff der Gottähnlichkeit entwickelt werden, warum unter den vielen Wesenheiten des göttlichen Wesens grade die eine: „harmonische Einheit des Mannichfaltigen" herausgegriffen, und als göttliche Schönheits-Wesenheit oder als Grundidee der Schönheit neben den übrigen Grundideen bezeichnet wird (§ 35). Oder aber das Schöne ist darum schön, weil es harmonische Einheit des Mannichfaltigen zeigt, dann ist es schön wegen dieser formalen Bestimmtheit, gleichviel, welches der metaphysische Ursprung derselben seyn mag, also gleichviel ob ein Gott existirt, oder nicht, ob er ebenfalls diese Eigenschaft besitzt oder nicht, und ob somit das Endliche ihm ähnlich ist oder nicht. Entweder ist das Schöne darum schön, weil es gottähnlich ist, dann ist die Schönheit nicht mehr eine besondere Wesenheit an Gott neben andern Wesenheiten, sondern seine Gleichheit mit sich selbst als Einem und Ganzem; oder aber das Schöne ist darum schön, weil es harmonische Einheit des Mannichfaltigen zeigt, dann ist es nur zufällig Gott in dieser Eigenschaft ähnlich, und jedenfalls nicht deshalb schön, weil es ihm ähnlich ist, sondern weil es diejenige formale Bestimmtheit besitzt, durch deren Besitz auch er erst schön werden kann.

Krause hat von dieser Alternative keine Ahnung; er benutzt je nach Bedarf deren eine oder andere Seite. Wo es sich darum handelt, das Schöne objektiv zu zergliedern und zu erörtern, hält er sich an die formalistische Bestimmung; wo es ihm darauf ankommt, den Werth und die Würde der Schönheit und der Kunst in's Licht zu rücken, greift er auf die theosophische Definition zurück. Wie auf die formalistische Erklärung zurück-

gegangen werden mußte, um die Lücke der theosophischen Definition auszufüllen, d. h. um die Frage zu beantworten, warum und inwiefern Gott das Prädikat der Schönheit zuertheilt werde, so muß auf die theosophische Definition zurückgegriffen werden, um die Lücke der formalistischen zu füllen, d. h. um die Frage zu beantworten, woher es komme, daß die harmonische Einheit des Mannichfaltigen den subjektiven Eindruck des Schönen, das uninteressirte Wohlgefallen hervorbringe*) und für Geist und Gemüth des Menschen unendlichen Werth und Würde besitze (V. 83—84, 87—88). So wird man von einer Seite der Alternative zur andern zurückgeschickt und bleibt in diesem fehlerhaften Kreislauf stecken. Wie Krause durch seinen Theismus verhindert ist, mit der Immanenz der göttlichen Wesenheit im endlichen Schönen Ernst zu machen, so ist er durch seine idealistische Herkunft verhindert, die formalistischen Konsequenzen seiner objektiven abstrakt formalen Definition des Schönen zu ziehen und fühlt sich sogar gedrungen, gegen den Vorwurf des Formalismus entschiedene Verwahrung**) einzulegen (V. 125 bis 126, § 35). Haltloses Schwanken unter dem trügerischen Deckmantel systematischer Geschlossenheit und Festigkeit, — das ist die Signatur der Krause'schen Aesthetik, wie seines Philosophirens überhaupt.

---

*) Die nächste Antwort ist allerdings, daß der Mensch selbst als erkennendes Wesen schön sey, d. h. in seinem Erkennen ebenfalls den Bestimmungen der Einheit, Mannichfaltigkeit und Vereinheit unterworfen sey (V. 108), aber der weitere Grund für diese prästabilirte Harmonie ist doch nur in der gleichen Wesenheit des Gott-Schöpfers zu suchen (§ 27).

**) Diese Verwahrung stützt sich wesentlich darauf, daß die Schönheit eine Grundidee neben andern Grundideen in Gott sey, und deshalb nicht bloß zum Wie, sondern zum Was seines Seyns gehöre; dieselbe wird hinfällig mit der Erwägung, daß ein bloßes (harmonisches oder disharmonisches) Verhältniß zwischen den Theilen oder Eigenschaften eines Seyenden, mag es aus dessen einheitlichem Wesen entspringen oder nicht, doch nimmermehr als eine zu den übrigen neu hinzukommende Eigenschaft oder Wesenheit noch einmal aufgezählt werden kann, also nur zu dem „Wie" jener ersteren gehört. Ganz anders, wo es sich um das Verhältniß der Erscheinung zum Wesen (oder der Form zum Inhalt) handelt, welches zu dem letzteren in der That etwas Neues hinzubringt.

Diese Verurtheilung im Allgemeinen darf nicht hindern, anzuerkennen, daß Krause gerade nach der formalen Seite hin sich ein entschiedenes Verdienst um die Untersuchung des Begriffs der Schönheit erworben hat (V. 21 — 83). Er unterscheidet als Thesis, Antithesis und Synthesis die Bestimmungen Einheit, Mannichfaltigkeit und Vereinheit (oder Harmonie). In dem ersten Gliede hebt er hervor a. die eigentliche Einheit im engeren Sinne (Einheitlichkeit und Einzigkeit), b. Selbstständigkeit (Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit und Freiheit), c. Ganzheit (Geschlossenheit, extensives Maaß oder bestimmte Größe, und intensives oder Kraft-Maaß). In dem zweiten Gliede bespricht er drei den eben genannten korrespondirende Begriffsspecifikationen: a. die Mehrheit oder Vielheit der Glieder (sowohl der Zahl nach als der Art nach), b. die Mannichfaltigkeit im engeren Sinne oder die relative Selbstständigkeit der Glieder gegeneinander, c. die Zusammenordnung oder Ineinanderfügung der Glieder unter einander und ihre Unterordnung unter das Ganze nach Grenze, Form und Größe. Das dritte Glied, die Vereinheit oder Harmonie, bestimmt er (im Unterschied von der einfachen ursprünglichen Einheit, von der bloßen Uebereinstimmung oder dem Einklang der Glieder und von dem geordneten Zusammenhang der Glieder) näher als organische Einheit.*)

Um übrigens vor der Ueberschätzung des historischen Werths dieser besonderen Seite der Krause'schen Aesthetik zu warnen, scheinen folgende Bemerkungen am Platz. Erstens sind, wie Krause selbst bemerkt (V. 72), alle Aesthetiker über die harmonische Einheit des Mannichfaltigen als Erforderniß des Schönen

*) In den „Grundwahrheiten der Wissenschaft" S. 555 — 556 werden die für das Schöne erforderlichen Eigenwesenheiten des Eigenleblich-Bestimmten abweichend angegeben als: Wesenheit, Gegenwesenheit, Vereinwesenheit; Einheit, Gegeneinheit oder Vielheit und Vereinheit; Selbheit, Gegenselbheit und Vereinselbheit; Ganzheit, Gegenganzheit und Vereinganzheit. Man sieht, hier herrscht die leere Schablone (A, Gegen-A und Verein-A) noch souveräner als in den „Vorlesungen über Aesthetik".

einig, ſo daß der Anſpruch auf Originalität, den Krauſe für ſeine Aeſthetik im Allgemeinen erhebt (V. VII), jedenfalls für dieſe Seite nicht zutrifft, woraus geſchloſſen werden muß, daß ſie ihm ſelbſt nur als eine Nebenſache erſchienen iſt. Zweitens fehlt Krauſe jedes Bewußtſeyn davon, daß es ſich hier nicht um das eigentliche innere Weſen des Schönen, ſondern nur um elementare formelle Vorbedingungen deſſelben handelt; vielmehr behauptet er mit dieſen abſtrakten formalen Beſtimmungen den objektiven „Begriff" des Schönen erſchöpft zu haben und nur in Bezug durch die weitere Frage nach dem metaphyſiſchen „Grunde" des Schönen zu den theoſophiſchen Erörterungen fortgedrängt zu werden (V. 83). Drittens vermißt man bei ihm jede Andeutung darüber, daß jede der aufgeführten formalen Beſtimmungen durch eine ihr entgegengeſetzte eingeſchränkt wird, und daß erſt aus der rechten Mitte, aus dem in jedem konkreten Schönen anders ausfallenden Kompromiß aller dieſer Gegenſatzpaare von formalen Beſtimmungen das Schöne erwächſt (wie dieß ſpäter von Köſtlin trefflich durchgeführt iſt). Viertens ſucht man vergeblich nach einem Hinweis darauf, daß alle dieſe formalen Beſtimmungen nur deshalb Vorbedingungen der Schönheit ſind, weil ſie die elementarſten Forderungen des idealen Inhalts auf adäquates zur Erſcheinung Kommen ſind (wie dies von Hegel gezeigt worden iſt). Immerhin bleibt damit das geſchichtliche Verdienſt Krauſe's unangetaſtet, daß er zum erſten Mal die alte formale Beſtimmung der Schönheit einer eingehenden Erörterung unterzogen hat, wennſchon dieſe Erörterung für die weitere Entwickelung der Aeſthetik ebenſo einflußlos geblieben iſt wie alle übrigen äſthetiſchen Aufſtellungen deſſelben.

Die Unabhängigkeit, Selbſtgenügſamkeit und Freiheit oder Selbſtgeſetzgebung und Selbſtzwecklichkeit des Schönen führt Krauſe zu der richtigen Unterſcheidung des freien Schönen von unfreiem, durch äußere, nicht äſthetiſche Zwecke beſtimmtem Schönen (V. 25—26), welcher die Unterſcheidung von freier und nützlicher ſchönen Kunſt entſpricht (Gr. 555). Aber weil

Krauſe nicht den Begriff des äſthetiſchen Scheins kennt, fehlt ihm die Möglichkeit, dieſe Unterſcheidung praktiſch feſtzuhalten. Obwohl er einſieht, daß die Naturſchönheit unvollkommen iſt wegen der Hemmung und Störungen, welche die nur auf das Ganze hin arbeitende Naturkraft im Einzelnen erleidet, ſo verkennt er doch, daß die Schönheit in der Natur nur eine anhängende, unfreie Schönheit an Geſtaltungen iſt, die in erſter Reihe einem realen, außeräſthetiſchen Zwecke dienen. Ebenſo verkennt er in Folge ſeiner Vereinerleiung des Guten mit dem Schönen, daß das Schöne im praktiſchen Leben nur beiläufig und nebenher verwirklicht werden kann, aber den realen Lebenszwecken den Vortritt zu laſſen hat, daß deshalb die ſchöne Lebenskunſt nur eine unfreie, verzierende Kunſt iſt und keineswegs als höchſte Kunſt über die freien ſchönen Künſte geſtellt werden darf (Gr. 561, 555). Nicht minder endlich verkennt er die Autarkie der Kunſt, wenn er ihr zumuthet, die praktiſch-humanitäre Geſammtbildung der Menſchheit (durch Belehrung, Rührung und Beſſerung) als äußern hinzukommenden Zweck mit ihrer Selbſtzwecklichkeit zu vereinigen, und dem Dichter zumuthet, dieſe Vereinigung ſtets im Auge und im Herzen zu behalten (§ 99, V. 304—305).

Krauſe unterſcheidet drei Stilarten in der Kunſt: 1. den hohen, rein idealiſchen, göttlichen, antiken klaſſiſchen (z. B. der olympiſchen Götter), 2. den edlen, mittleren, mittelalterlichen, romantiſchen Stil der zur Idealität aufſtrebenden Menſchheit (z. B. die Schönheit der griechiſchen Halbgötter), 3. den niederen, gemeinen, modernen Stil des nach der ideellen Freiheit der zweiten Stufe ſtrebenden aber ſelbſt dieſe noch nicht erreichenden gewöhnlichen Menſchheit (z. B. die ideenloſen modernen Schauſpiele) (V. 254—256, § 68). Hieraus ſollte man nun ſchließen, daß die Kunſt in der antiken Klaſſicität ihre Blüthe gehabt hat, und an Gottähnlichkeit, d. h. an Schönheit ſchon im Mitelalter weniger, in der modernen Zeit am wenigſten zu bieten hat, alſo beſtändig geſunken iſt bis auf eine Stufe, wo der nächſte Schritt aus dem Getriebe des Schönen herausführt. Dieſer (Hegel'-

ſchen) Anſicht tritt aber als unvermittelter Widerſpruch an andrer Stelle die entgegengeſetzte (Weiße'ſche) Meinung entgegen, daß die moderne Poeſie höherartiger, inniger, tiefer und lebensreicher als die aller vorangegangenen Zeitalter ſey, weil jetzt der Organismus der Ideen immer mehr in's Leben eintrete, und das Gefühl für das Ideegemäße und Ideewidrige immer feiner und ſtärker werde, und daß zugleich der modernen Poeſie die weſentliche Funktion zukomme, die antike Klaſſicität und die mittelalterliche Romantik auf eigenſchöne Weiſe in ſich aufzunehmen und zu reproduciren (V. 303—304, § 97). Der nächſte Schritt führt nach dieſer zweiten Anſicht nicht aus dem Gebiet des Schönen heraus, ſondern grade erſt auf die vollendete Höhe vollweſentlicher Schönheit, welche erſt in dem letzten, jetzt erſt im Keimen begriffenen „Hauptlebenalter" der Menſchheit erreicht werden könne (§ 97). Dieſe unvermittelten Widerſprüche ſind in der ahnungsloſen Naivität ihrer Nebeneinanderſtellung charakteriſtiſch für Krauſe's Behandlungsweiſe konkreterer äſthetiſcher Fragen.

Krauſe's Aeſthetik gehört im Ganzen dem abſtrakten Idealismus an, weil ſie die wahre und eigentliche Schönheit jenſeits der konkreten ſinnlichen Erſcheinung, ja ſogar noch jenſeits des individuellen Geiſtes in einer überſinnlichen Schönheit Gottes ſucht, von der alle irdiſche Schönheit nur ein unvollkommen ebenbildlicher Abglanz ſeyn ſoll, weil ſie alle konkrete Schönheit von einer Idee der Schönheit ableitet, welche eine Weſenheit Gottes neben andern Ideen und Weſenheiten deſſelben ſeyn ſoll, weil ſie alſo mit einem Wort in der Schönheit eine abſtrakte transcendente Weſenheit ſieht. Bei ihrer völligen Einflußloſigkeit auf die weitere Entwickelung der Aeſthetik erſcheint ſie in noch höherem Grade als die Krauſe'ſche Philoſophie im Allgemeinen als ein überſchüſſiger Seitenſproß der deutſchen Spekulation, und verdient eine genauere Berückſichtigung neben den übrigen Leiſtungen der idealiſtiſchen Aeſthetik nicht ſowohl durch ihre poſitive Bedeutung als durch die negativen Lehren, welche die Kritik aus ihr ziehen muß. Dieſe Lehren gehen dahin, daß

der abſtrakte äſthetiſche Idealismus eine unhaltbare Poſition iſt und daß er, wenn er es verſäumt, in der Richtung auf den konkreten Idealismus hin ſich fortzubewegen, nothwendig auf theoſophiſche oder formaliſtiſche Abwege kommen muß. Bei Krauſe überwiegt der theoſophiſche Abweg, welcher in gewiſſem Sinne, durch die überſinnliche Transcendenz des Schönen, auch dann noch mit dem abſtrakten Idealismus auf gleichem Boden bleiben würde, wenn er die Beziehungen des Schönen zur Ideenlehre abbräche. Man könnte ſich ebenſogut ein Ueberwiegen des formaliſtiſchen Abwegs denken, bei welchem durch theoſophiſche Exkurſe eine gewiſſe mittelbare Beziehung oder Verwandtſchaft zum abſtrakten Idealismus erhalten bliebe, und in der That beſitzen wir einen ſolchen Aeſthetiker in Zimmermann. Alle dieſe und ähnliche Richtungen ſtimmen trotz aller ſonſtigen Unterſchiede darin mit einander überein, daß ſie den konkreten äſthetiſchen Idealismus gar nicht kennen oder doch ſeinen Gegenſatz gegen den abſtrakten Idealismus verkennen, daß ſie alſo nur darum auf Irrwege gerathen ſind, weil ſie vom abſtrakten Idealismus abzulenken das mehr oder minder deutliche Bedürfniß fühlten, aber die offen ſtehende Richtung des wahren Fortſchritts überſahen oder mißkannten.

---

## Recenſionen.

Manns, P.: Die Lehre des Ariſtoteles von der tragiſchen Katharſis und Hamartia. Karlsruhe und Leipzig, Reuther, 1883. 86 S.

In dieſer Zeitſchrift ſind wiederholt beachtenswerthe Beiträge zur Löſung der Katharſisfrage erſchienen; ich erinnere nur an die trefflichen Arbeiten von Ueberweg (B. XXXVI, p. 260 ꝛc. L, p. 16 ꝛc.). So treten wir nicht aus ihrem Rahmen heraus, wenn wir gelegentlich der oben genannten Schrift kurz auf dieſelbe eingehen — nicht um eine eigne Deutung derſelben zu geben, ſondern um uns zunächſt zu der Deutung zu bekennen, welche Suſemihl in der Einleitung zu ſeiner Ausgabe der ariſtoteliſchen Dichtkunſt (II. Aufl. Leipz. 1874) unter gewiſſenhafteſter

Benutzung des durch die vorhergegangenen Untersuchungen gewonnenen Materials und scharfsinniger wie besonnener Verwerthung seiner genauen Kenntniß der aristotelischen Schriften und Philosophie gegeben hat, so weit ein besonnener Forscher eine solche zu geben im Stande ist. Durch die Vorführung des leidenden tragischen Helden erweckt die Tragödie in uns tragische Furcht und tragisches Mitleid, und zwar in so hohem Grade, daß dadurch die natürlichen παθήματα Furcht und Mitleid während der Hingabe an die Tragödie aus unserm Gemüthsleben ausgeschieden werden, παθήματα, die nicht als „mitgebrachte wirkliche und bestimmte Furcht- und Mitleidanfälle" zu verstehen sind — denn dann würde sich die ungeheuerliche Ansicht ergeben, daß die Tragödie nur auf im wirklichen Affekt befindliche Menschen wirken könnte, — sondern als jener mehr oder weniger auf dem Gemüthe aller Menschen lastende dumpfe Druck, den Susemihl nicht ungeeignet als „Furcht- und Mitleidsstoff" bezeichnet und Goethe nach seinem Wesen im Faust (ed. Loeper, I, 291 ꝛc.) anschaulich schildert. Das Wesen dieser Bewältigung der natürlichen παθήματα durch die tragischen sieht Susemihl in dem Aufgehenlassen des eignen kleinen Leides in dem Leiden der ganzen Menschheit. Doch ist die κάθαρσις zunächst als rein ästhetische Wirkung zu verstehen.

Wer die Begründung dieser Ausführungen nachgeprüft und sich dieselbe auf Grund dieser Prüfung zu eigen gemacht hat, wird natürlich mit einer gewissen Spannung eine Schrift zur Hand nehmen, welche, wie die von Manns, uns eine wesentlich neue Lösung der Frage verspricht (p. 1). Doch wird diese Spannung bald einer gewissen Verwunderung darüber Platz machen, daß der Verfasser mit seinem gar so leichten Geschütz die Position seiner Gegner nehmen zu können geglaubt hat. Auch dies weiß er nicht einmal geschickt zu gebrauchen, indem er die Kritik der Ansichten Anderer mit seinen eignen Positionen so durcheinandermengt, daß es schwer ist, letztere zusammenzufassen.

Manns will vor allem den Gen. *τῶν τοιούτων παθημάτων* in der Tragödiendefinition als obiectivus beſeitigen. Ihm iſt die Vorſtellung, die Tragödie reinige durch Furcht und Mitleid derartige Affekte, alſo auch Furcht und Mitleid, wie ja ſchon andern vor ihm, eine Münchhauſiade. So ſoll denn der genannte Gen. als subiectivus zu faſſen ſeyn, wie ſchon längſt Weil (Ueber die Wirkung der Tragödie nach Ariſtoteles, Verhandlung der 10. Philologenverſammlung, Baſel 1848) hat nachweiſen wollen. Das beweiſe zunächſt der Ausdruck *πάθημα*, denn während *πάθος* das dem Menſchen innewohnende Leid bezeichne, ſey *πάθημα* das Leidwirkende, als ſolches alſo unmöglich Objekt der Tragödie. Für dieſe Faſſung werden einige Stellen und Analogien ins Feld geführt, ſowie der Umſtand, daß bei der gewöhnlichen Bedeutungannahme es unklar bleibe, ob der Gen. als subiectivus, obiectivus oder als Gen. der Trennung zu verſtehen ſey, eine Unklarheit, die man doch bei Ariſtoteles nicht annehmen dürfe. Auch das Pron. *τοιούτων* beweiſe dasſelbe. Es nehme in dem Umfang der *παθήματα* unverändert *ἔλεος* und *φόβος* auf, füge Gleichartiges zu Gleichartigem, und da *ἔλεος* und *φόβος* durch *διά* als Mittel der Tragödie bezeichnet würden, müſſe demnach der Begriff *παθήματα* nur ſolche Mittel umfaſſen. Die gangbare Anſicht, Ariſtoteles habe die kathartiſche Wirkung der Kunſt als eine Art homöopathiſche Kur aufgefaßt, ſey falſch, vielmehr denke er an eine allopathiſche Kur, wie vor allem die Stelle im Gaſtmahl Plato's 215. 216 beweiſen ſoll. So würden dann alſo die Worte der Definition: *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* zu deuten ſeyn: die Tragödie bewirkt durch Erregung von Furcht und Mitleid die Reinigung (natürlich des Menſchen), welche eben dieſe und entſprechende Affekte bewirken. Da nun ſo der Begriff *κάθαρσις* völlig in der Luft ſchwebt, ſucht Manns durch Conjektur eine Deutung desſelben zu gewinnen. Das Ergebniß iſt, daß Furcht und Mitleid und die ähnlichen Affekte von den ihnen gerade entgegengeſetzten Affekten, Selbſtſucht und Uebermuth, den menſchlichen Geiſt reinigen ſollen.

Die Tragödie soll von der ὕβρις zu σωφροσύνη erziehen. Die Abhandlung über die ἁμαρτία müssen wir bei der Beschränktheit des Platzes als weniger wichtig übergehen.

Die Ausführungen des Verfassers haben uns in unserer oben gekennzeichneten Stellung nicht einen Augenblick erschüttert, und wir können uns nur wundern, daß die geradezu nichtssagende Deutung der Definition, welche bei seinen Annahmen sich ergiebt, ihn nicht in der seinigen erschüttert hat. Die Behauptung (p. 36): „Wir stehen also vor der Alternative: entweder sind Mittel und Gegenstand der tragischen Katharsis ein und dasselbe, was nur einem Münchhausen keine unübersteigliche Schwierigkeit bietet, oder die παθήματα sind nicht Object der Katharsis", ist falsch. Denn die Mittel sind künstlerische Affekte und der Gegenstand sind natürliche Affekte, und für den Satz (p. 77): „Es ist kein wesentlicher Unterschied in der Empfindung, ob sich das Familiendrama im Hause des Nachbarn in Wirklichkeit abspielt, oder auf der Bühne vor dem Palaste des Kreon", wird Manns wohl schwerlich auf die Zustimmung Einsichtiger rechnen. — Wenn Manns erwiesen zu haben glaubt, daß sich Aristoteles die kathartische Wirkung der Kunst nach Analogie einer allopathischen Kur vorstelle, so ist uns das unbegreiflich. Die Stelle *Π.* Θ, 7 (1341 b 36 ꝛc.) mag nicht die homöopathische Kur behaupten, was wir Manns aber keineswegs zugeben — die allopathische behauptet sie gewiß nicht, wie er selber zugeben muß. Der Verfasser nimmt dann zu zwei platonischen Stellen seine Zuflucht, die ebenfalls von der Heilung der Korybantiasten sprechen. Nun kommt es doch aber gar nicht darauf an, wie Plato sich den Heilungsproceß vorgestellt hat, sondern nur darauf, wie es Aristoteles gethan hat. Und zu allem Uebel behauptet die erste Stelle ein homöopathisches Verfahren (790 C — 791 B), was ich nicht zu beweisen brauche, da man dieselbe nur vorurtheilsfrei zu lesen braucht, um zu diesem Resultate zu gelangen, und die zweite spricht überhaupt gar nicht von den Mitteln, sondern den Wirkungen selbst. Was mehr aus dieser Stelle herausgelesen wird, ist Phantasie.

Und ſo glaubt der Verfaſſer ſeine Anſicht „unwiderlegbar“ (p. 30) bewieſen zu haben.

Was ſonſt zur Erweiſung des Gen. ſubj. aufgeführt wird, iſt ebenſo unhaltbar. Hätte Manns den Sprachgebrauch in Bezug auf *πάθος* und *πάθημα* erſchöpfend durchgeprüft, und es nicht bei einigen Stellen und Analogien wie *νόσημα* und *λύπημα* bewenden laſſen, ſo würde er wohl zu demſelben Reſultat gekommen ſeyn, wie Bonitz (Index, p. 554) „inter *πάθημα* et *πάθος* non esse certum significationis discrimen“. Wenn er für ſeine Faſſung von *πάθημα* als Inſtanz anführt, daß nur bei ihr jeder Zweifel über die Bedeutung des Gen. ausgeſchloſſen ſey, ſo vergißt er, daß andere ariſtoteliſche Definitionen viel ſchlimmere Zweifel offen laſſen; ich empfehle ihm die berühmte Seelendefinition zu näherer Betrachtung. — Es wird alſo wohl nach wie vor bei der philologiſch wie ſachlich am nächſten liegenden Faſſung des Gen. als obiectivus verbleiben.

Sollen wir kurz die Arbeit des Verfaſſers charakteriſiren, ſo erſcheint ſie uns als das Produkt eines nicht unbedeutenden Scharfſinns, doch von jener Art, die mit Vorliebe die gebahnten Wege vermeidet, um uns über Stock und Stein und durch halsbrecheriſche salto mortale ziemlich zu eben demſelben Punkte zu bringen, zu dem wir auf dem gebahnten und graden Wege auch gekommen wären; denn wie wenig weicht doch ſein durch Conjectur gefundenes Endreſultat von dem Suſemihl'ſchen (l. c. p. 59 ꝛc.) auf dem Wege ruhiger Erklärung ermittelten ab! Nur, wenn es Manns gelingt, ſeinen Scharfſinn mit beſonnener Würdigung des Gegebenen zu paaren, wird er für die Erklärung des Ariſtoteles Erſprießliches leiſten.

Jena. Dr. **B. Ritter.**

---

**Luthe, Werner: Begriff und Aufgabe der Metaphyſik (σοφία) des Ariſtoteles. Leipzig, Teubner, 1884. 4°. 15 Seiten.**

Eine klare Darſtellung der einſchlägigen ariſtoteliſchen Anſichten, doch ohne eigentlichen wiſſenſchaftlichen Werth mag die

Schrift denen empfohlen werden, welche sich mit dem aristotelischen System aus secundären Quellen bekannt machen wollen.

Jena. Dr. B. Ritter.

---

Dr. Alois Geigel, Professor der Medicin an der Universität Würzburg: Ueber Wissen und Glauben. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1884. 82 Seiten.

Der Verf. dieses zierlich ausgestatteten Büchleins hat es unternommen, öffentlich zu sagen, was, wie er selbst im Vorwort erwartet, „allerwärts auf Feinde stoßen, Freunde kaum in großer Zahl gewinnen wird". Wir wissen nicht, wie seine eigenen Fachgenossen, die Naturforscher, die eigenthümliche Art aufgenommen haben, in der er die alte Frage um das Verhältniß von Wissen und Glauben sich zu lösen gesucht hat: die Vertreter des „Glaubens", katholische wie protestantische Theologen, haben natürlich allerdings beide, die ersteren im gewohnten Ton fanatischer Zeloten, die letzteren mit schmerzlichem Bedauern über des Verfassers befangenes Urtheil, gegen seine Bekämpfung der positiven Religion Front gemacht. Eine wissenschaftliche Würdigung aber hat nicht nach dem Ergebniß einer Gedankenentwicklung zunächst zu fragen, sondern nach ihrer Begründung. Doch ehe wir auf diese kritisch eingehen, wollen wir erst das Wesentliche von Geigel's Gedankengang wiederzugeben versuchen, eine Aufgabe, die durch die eigenartige, absichtlich aphoristische, zwischen philosophischer Entwicklung und poetischer Gestaltung unsicher schwankende Darstellung erheblich erschwert wird.

Geigel geht von dem richtigen Satze aus, daß die heilige Pflicht, die Wahrheit zu bekennen, die der Mensch mit eigener Haftbarkeit ja gern erfüllen will, auch das unveräußerliche Recht einschließen müsse, zuvor sich mit eigenen Augen zu überzeugen, wo denn nun und was denn in Wirklichkeit die Wahrheit sey, die er bekennen soll. Nur was er wissen kann, will der freie Mann glauben und für diesen Glauben haften. Und weil von den positiven Religionen jede nur blinden Glauben verlangt,

klarſehende, vernünftige Ueberzeugung aber für ihre Lehren nicht verlangt und nicht bieten kann, darum pochen wir ſchließlich um die Wahrheit bei uns ſelber an. Außer allem Zweifel iſt nun zunächſt nichts als nur das eigne, unmittelbar gewiß empfundene, lebendige Daſeyn ſelbſt. Anderes, andere Dinge können zu allernächſt nur als Zuſtände des eigenen Daſeyns wahrgenommen werden. Unſer Wiſſen von dem Daſeyn einer Welt von Dingen iſt daher nur ein nothwendiger „angeborener Glaube", der ſeine ſichere Bürgſchaft einzig nur in der Gewißheit des eignen Daſeyns hat. Ziemlich unvermittelt knüpft Geigel den Schluß daran, daß wir „folgerichtig" in allen anderen Dingen genau ſo geartete Weſen denken müſſen, als wie wir uns ſelber kennen, „mit ſich ſelber eins und einig, einfach untheilbar, unwandelbar und ihres Daſeyns aus ſich ſelber unmittelbar gewiß", während Kraft und Stoff in Zeit und Raum nur deren Spiegelbilder ſeyen, die ihre Geſtalt und Oberfläche zeigen.

Eine Mehrzahl unerſchaffener grundeinheitlicher Weſenheiten bilde ſo alles Sinnendaſeyns wahre Wirklichkeit, und ſie ſind es, die unſre Ahnen ſchon als göttliche Gewalten ahnungsvoll verehrten in den Aſen. Aus ihrer Wechſelwirkung muß das unendliche, zu keinem Ende je kommende Werden hervorgebrochen ſeyn und wieder muß „der Erſtgewordene" der ganzen Gattung des Gewordenen „Herr und Meiſter ſeyn, unendlich mächtiger, gewaltiger als alle anderen, nach ihm erſt Gewordenen", als der Eine Allvater, der nicht als „unerfaßlich geiſterhafter Schattenriß", wie der chriſtliche Gott, ſondern „nach Mannesart leibhaftig, Fleiſch und Blut, mit voller ſinnlicher Gewißheit greifbar dort in Aſenheim" zu denken iſt, „wo mit Leib und Leben Gott im Himmel hinaus in alle Sternenweiten, bis zur Männererde ſelber ſinnt und denkt". Als ein „ewiges Werden nur, um immer wieder zu vergehen", kennen wir das Daſeyn. Aber „ewig und glückſelig da ſeyn, das iſt im Grunde der Wille jedes Lebens". Daß es unvermeidlich mit dem Tode enden muß, „darüber knirſcht das arme Leben und wollte lieber gar

nicht leben". Eine ſeltſam neue Lehre, „hervorgegangen, ſeuchenhaft herangewachſen aus dem tiefen Abſcheu vor dem Daſeyn, der abgehauſte, an Luſt und Schmerz erſchöpfte Völker jenſeits der Berge durch und durch ergriffen hatte", rühmt ſich jenes tiefe Sehnen alles Lebens befriedigen zu können durch den von ihr verkündeten „Mittler zwiſchen den Sterblichen und dem ewig lebendigen, ſchrecklichen Gotte". Aber die verſprochene Erlöſung von Uebel und Tod hat ſie nie gebracht und konnte ſie nicht bringen, nur verdorben, „knechtiſch herrenfürchtig" hat ſie den freien, ſtolzen Mannesſinn gemacht. An die Stelle aller nothwendig mißglückenden Verſuche einer chriſtlichen Theodicee ſetzt Geigel folgende Ausführung: Aus der gleichen ewigen Nothwendigkeit des Daſeyns, mit welcher unſer Leben wird, um zu ſterben, hat auch Allvater von Ewigkeit her werden müſſen. In dem Maße nun, in welchem alles was da iſt, weſenhaft und nothwendig eins mit ſeinem eigenen Weſen iſt, hat er auch Noth und Schuld von Allem zu theilen und zu tragen. Weil wir nicht Barmherzigkeit und Gnade, ſondern Gerechtigkeit und Treue von ihm erwarten, ſo vertrauen wir mit feſter Zuverſicht, daß auch wir an ſeinem ewigen Leben Antheil nehmen. „Niemals iſt die Ahnung deutſchem Sinne ganz erloſchen, daß auf Leben und Tod beſchworene Gefolgſchaft Gott und Menſchen gegenſeitig bindet." Zu unumſtößlicher Gewißheit geht dieſer Zuverſicht freilich das ab, was auch kein Heiland bieten kann, der thatſächliche, greifbare Erfahrungsbeweis. Sittlich unabweisbar nothwendig iſt der Glaube, daß Leib und Leben einſt zu ſchönerem Sinnendaſeyn auferſtehen werde, wenn auch die Frage nach Zeit, Ort und Hergang immer Sache einer unfruchtbaren Neugier bleiben mag. Nur die Meinung kann mit einigem Grunde gewagt werden, daß Allvaters Leib und Leben ſelber auch zur Ruhe gehen und es wieder „heilige Schöpfungsnacht" werden müſſe, ehe alles Daſeyn ſich verjüngt. Wie es ſo allein denkbar erſcheint, geradeſo muß es auch die Liebe wollen, daß ſie dereinſt ihre Todten wiederſieht „in ganzer, heller Wirklichkeit leibhaftig lebensvollen Daſeyns, nicht geſpenſterhafte,

weſenloſe Schatten". Ganze Männer weiſen daher, wie ſie unverzagt auch das Leben zu verachten wiſſen, doch keine von den reinen Freuden zurück, die das flüchtige Menſchendaſeyn zu bieten vermag. — Man ſieht, der Verf. hat uns mit dieſer Repriſtinirung und Deutung altgermaniſchen „Glaubens" weit über die Grenzen des „Wiſſens" hinausgeführt. Das Ganze ſeiner Anſchauung, die er der eingelebten chriſtlichen mit bis zu „glühendem Haß" geſteigerten Widerwillen entgegenſetzt, wurzelt in ſeinem Begriffe von „Wirklichkeit", die er nur als ſinnenfälliges, leibhaftes Daſeyn anerkennen will. Freilich wird es auch ihm unmöglich, dieſen Begriff in ſtrenger Conſequenz durchzuführen, auch er muß „im letzten Grunde auf nur vorausgeſetzten und gedachten Weſen (den Aſen) das ganze Sinnendaſeyn auferbaut" ſich denken (S. 31). Folgerichtig müßte ihr unſinnliches Seyn als die wahre Wirklichkeit und als der Grund jedes ſinnlichen Daſeyns anerkannt werden. Allein ehe wir überhaupt ſo friſchweg daran gehen metaphyſiſche Vorausſetzungen zu machen und ein „Denken über die Sinne hinaus" zu bethätigen, müßten wir doch erſt über die Natur und Leiſtungsfähigkeit, über den Werth und die Zuverläſſigkeit dieſes „Denkens" Genaueres ermitteln als Geigel auf S. 5 und 6 ſeiner Schrift uns bietet. Er weiſt da auf den unvermeidlichen Kreisgang hin, womit immer wieder nur das Denken ſelber ſeine eigene Verläſſigkeit und die Richtigkeit ſeiner Schritte prüfen und beurtheilen könne, ſo daß ſchließlich nichts übrig bleibe als „auf gut Glück" es immer wieder zu verſuchen, bis endlich ſich für die Wahrheit ein ſchlichter Ausdruck finde, der nothwendig verſtanden werde. Immerhin berührt Geigel mit dieſer letzteren Wendung etwas, das ſich für ein mögliches Kriterium anſehen läßt, woran wir vielleicht die Wahrheit eines Denkinhalts prüfen können. Und dieſe Vorausſetzung müßte eine kritiſche Erkenntnißtheorie wiederum einer beſonnenen Prüfung unterziehen; denn was hat nicht alles dem „geſunden Menſchenverſtand" ſchon als verſtändliche Wahrheit eingeleuchtet, das hinterdrein mit derſelben Klarheit als Irrthum ſich herausſtellte? Jene Unterſuchung würde ſich dann

bald vor die Einsicht geführt sehen, daß vor allem Geigel's Wissensbegriff einer Revision bedarf, daß es die „sinnliche Gewißheit", auf die er seinen Begriff von „Wirklichkeit" stützt, überhaupt nicht gibt, und daß, wenn nicht ein „Wirkliches" von unsinnlicher Art in uns wäre, es zu einer „Gewißheit" und einem „Wissen" überhaupt nicht kommen könnte. Eine richtigere Auffassung vom Wesen des Wissens würde aber auch nothwendig zu wesentlich anderer Anschauung über den metaphysischen Hintergrund unsres Erfahrungshorizonts geführt haben. An der christlichen Deutung dieses Hintergrundes ist es besonders der kirchliche Gottesbegriff, den Geigel als einen „unerfaßbar geisterhaften Schattenriß" unverständlich und ungenießbar findet. Und doch, was wir nach Geigel's Darstellung als das eigentlich Göttliche zu betrachten haben: die einzig unerschaffenen, unwandelbaren Asen, sind diese selbst was andres als eine Mehrheit solcher sinnlich unfaßbarer, geisterhafter Schattenrisse? Bei so völliger Unbestimmtheit, in der G. die Natur jener „Grundwesen" beläßt, auf deren Wirksamkeit doch alles Daseyn und Werden beruhen soll, kann sich das Denken unmöglich beruhigen.

Des Verfassers Widerwille gegen das kirchliche Christenthum und seine Vertreter, der von weiten Kreisen der modernen Bildung getheilt wird, gründet sich auf ethische Motive. Im Namen einer autonomischen Moral im Sinne Kant's kämpft er an gegen den „herrenfürchtigen" Knechtsdienst, der in gläubigem Vertrauen auf den „Mittler" auf jenseitigen Lohn abschielt. Aber freilich, eine befriedigende Lösung des alten Gegensatzes zwischen dem Eudämonismus in seinen wechselnden Formen und der Lehre von „der harten Wehrpflicht" vermag er uns nicht zu bieten.

Wenn wir aber auch weder mit der wissenschaftlichen Begründung noch mit den Hauptergebnissen des Verf. uns einverstanden erklären können: Eines muthet uns wohlthuend an in seiner Schrift, der männliche Freimuth und die rücksichtslose Wahrheitsliebe. Diese wenigstens muß jeder ehrliche Gegner als verlässigen Anknüpfungspunkt anerkennen. —

Dr. **Neudecker.**

# Neu eingegangene Schriften.

Cesca, Dott. Gov., La dottrina Kantiana dell' a Priori. Studio critico. Drucker & Tedeschi.

Commer, Ernſt, Syſtem der Philoſophie. 2. Abtheilung. Münſter, Naſſe'ſche Verlgshdlg.

Eckſtein, Friedr., Das Phänomen der Verdichtung. Eine natur-philoſophiſche Studie. Wien, Manz.

Filosofia, La, delle scuole italiane rivista bimestrale diretta da Terenz. Mamiani Ottobre 1884. Roma, Salvinucci.

Fraser, Alex. Camp., D. C. L. Oxon, Selections from Berkeley with an introduction and notes. For the use of students in universities. III. edition, revised. Oxford, Clarendon Press.

Güttler, Dr. C., Lorenz Oken und ſein Verhältniß zur modernen Entwickelungslehre. Ein Beitrag zur Geſchichte der Naturphiloſophie. Leipzig, E. Bitter.

Hering, E., Paſtor u. Profeſſor, Der letzte Grund der Dinge, oder: Läßt ſich das Daſeyn Gottes beweiſen? Hannover, Norddeutſche Verlagsanſtalt.

Höfler, Alois, Zur Propädeutik-Frage. Wien, A. Hölder.

Hogdson, Schadw. H., The relation of philosophy to science, physical and psychological. London, Williams & Norgate.

Knauer, Dr. Vincenz, Grundlinien der ariſtoteliſch-thomiſtiſchen Pſychologie. Wien, Karl Konegen.

Krevenbühl, Dr. J., Die Bedeutung der Philoſophie für die Erfahrungswiſſenſchaften. Vortrag. Heidelberg, K. Winter's Univerſitätsbuchhandlung.

Lipps, Dr. Theodor, Grundthatſachen des Seelenlebens.

MacCosh, James, D. D., LL. D., D. L., A criticism of the critical philosophy. New-York, Ch. Scribner's sons.

Melzer, Dr. Ernſt, Goethe's philoſophiſche Entwickelung. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſophie unſrer Dichterheroen. Separatabdruck a. d. 22. Bericht der wiſſenſchaftl. Geſellſchaft Philomathie in Neiſſe. Neiſſe, J. Graveur'ſche Buchhandlung.

Platonist, The, An exponent of the philosophic truth. Edited by Thos. M. Johnson. July 1884.

Schubert-Soldern, Dr. Rich. von, Grundlagen einer Erkenntnißtheorie. Leipzig, Fueß' Verlag.

Steude, C. G., Glauben und Wiſſen, Glaube und Leben. Heilbronn, Gebr. Henninger.

---

# Bibliographie.

Benton, A. A., The Church-Encyclopaedia. A Dictionary of Church Doctrine, History, Organisation, and Ritual. Philadelphia, 1884. 8°. 809 pp. 30 ℳ

Bose, R. C., Hindu Philosophy popularly explained. The Orthodox System. London, 1884. 8°. 410 pp. 7 ℳ 20 ₰

Cesareo, G. A., Saggi di critica. Ancona, 1884. 8°. 3 ℳ

Felſch, C., Einführung in die philoſophiſche Ethik. Leipzig, 1884. Siegismund & Volkening. 8°. 64 pp. 1 ℳ

Fiſcher, G., Der Glaube an die Unſterblichkeit nach ſeinem Einfluß auf das ſittliche Leben. Gotha, 1884. F. A. Perthes. 8°. 93 pp. 1 ℳ 80 ₰

Frohne, A., Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher. Halle, 1884. Niemeyer. 8°. VI, 86 pp. 2 ℳ

Graßmann, Rbt., Die Einleitung in das Gebäude des Wissens. Stettin, 1882. 8°. XV. 173. 176. 264. 242 pp. 13 ℳ 50 ₰

Gregorii Palamae, Archiepiscopi Thessalonicensis Prosopopoeia animae accusantis corpus et corporis se defendentis, cum iudicio. Aureolum libellum, Philologis, Philosophis et Theologis aeque commendabilem, post Adr. Turnebum graece denuo separatim editum emendavit, annotavit et commentariolo instruxit Albertus Jahnius, Bernas Helvetius, Doctor philosophiae honoris Academiae Regiae Monacensis soc. ord. cet. Halle a/S., 1884. C. E. M. Pfeffer (R. Stricker). 8°. 62 pp. 2 ℳ 75 ₰

Guyau, M., Esquisse d'une morale sans obligation in sanction. Paris, 1884. 8°. 254 pp. 5 ℳ

Guyot, A., Creation, or the Biblical Cosmogony in the Light of modern Science. London, 1884. 8°. 146 pp. 6 ℳ 50 ₰

Kahnis, K. F. A., Ueber das Verhältniß der alten Philosophie zum Christenthum. Leipzig, 1884. Dörffling & Franke. 8°. IV, 84 pp. 1 ℳ 50 ₰

Kirchner, F., Diätetik des Geistes. Eine Anleitung zur Selbsterziehung. Berlin, 1884. Guttentag. 8°. VII, 382 pp. 5 ℳ

Masci, F., Pessimismo. Prelezione al corso di filosofia morale. Verona, 1884. 8°. 79 pp. 2 ℳ

Metaphysica nova et vetusta. A Return to Dualism. By Scotus Novanticus. London, 1884. 8°. 200 pp. 7 ℳ 20 ₰

Morell, J. D., Manual of History of Philosophy. London, 1884. 8°. 590 pp. 15 ℳ

Palacin y Campo, V., La verdad, la bondad y la belleza, afrenta del panteismo actual o metafísico. Madrid, 1884. 4°. 162 pp. 4 ℳ 80 ₰

Penzig, Rdf., Ein Wort vom Glauben an seine Verfechter und Verächter. Kassel, 1884. Fischer. 8°. XII, 320 pp. 3 ℳ

Schoel, Alb., Johann Friedrich Herbart's philosophische Lehre von der Religion, quellenmäßig dargestellt. Ein Beitrag zur Beantwortung der religiösen Frage der Gegenwart. Dresden, 1884. Bleyl & Kaemmerer. 8°. V, 254 pp. 5 ℳ

Smyth, N., The Reality of Faith. London, 1884. 8°. 330 pp. 7 ℳ 20 ₰

Sommer, Hg., Gewissen und moderne Kultur. Berlin, 1884. G. Reimer. 8°. 3 ℳ

Stokes, G. J., The Objectivity of Truth. London, 1884. 8°. 6 ℳ

Temple, The Relations between Religion and Science. London, 1884. 8°. 248 pp. 10 ℳ 20 ₰

Thompson, D. G., System of Psychology. 2 vols. London, 1884. 8°. 1200 pp. 43 ℳ

Weiß, Albt. M., Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre. IV. Bd. Freiburg i. Br., 1884. Herder. 8°. 8 ℳ

Inhalt: Natur und Uebernatur. Grundzüge einer Kulturgeschichte. II. Thl. X, 1038 pp.

Werner, K., Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. I. Bd. Rosmini und seine Schule. Wien, 1884. Faesy. 8°. XV, 472 pp. 9 ℳ 60 ₰

---

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Verlag von C. E. M. Pfeffer (R. Stricker) in Halle a/d. S.

# Gregorii Palamae

## Archiepiscopi Thessalonicensis

# Prosopopoeia

animae accusantis corpus

et

corporis se defendentis,

cum iudicio.

Aureolum libellum

Philologis, Philosophis et Theologis aeque commendabilem, post Adr. Turnebum graece denuo separatim editum emendavit, annotavit et commentariolo instruxit

**Albertus Jahnius**

Academiae Regiae Monacensis soc. ord. cet.

— Ladenpreis M. 2,75. —

Obige, ebenso geistreiche und originelle, als gelehrte Schrift des hellenisch und christlich-philosophisch hochgebildeten Byzantiners Gregorius Palamas, Erzbischofs von Thessalonich um 1330, wird von dem grossen Philologen Js. Casaubon, der den Verfasser einen „sehr beredten Kirchenvater“ nennt, als ein „goldenes Büchelchen“ bezeichnet. Die alte, schon von Demokrit, Theophrast und Plutarch berührte Streitfrage; ob die Seele mehr durch den Körper, oder dieser durch jene Schaden leide, wird hier in der personifizierenden Form einer Anklage der Seele wider den Körper, einer Selbstvertheidigung des letzteren und eines Schiedsgerichtsspruches „vortrefflich behandelt“, wie ebenderselbe Casaubon bemerkt. Im Stil nach den besten attischen Mustern abgefasst, enthält diese Schrift in der Sache einen Schatz hellenischer und christlicher Philosophie, sowie einen wesentlichen Beitrag zur sogen. Psychophysiologie.

Die erste und bisher einzige Separatausgabe ist die äusserst selten gewordene von Hadr. Turnebus, Paris 1553. Die Patrologia Graeca von Migne enthält zwar auch die Werke des Gregorius Palamas in 2 Bänden; der Preis ist jedoch 30 frcs. und die Prosopopoeia ist dort lediglich nach der fehlerhaften, gelehrter Zuthat fast baaren Turneb'schen Ausgabe wieder abgedruckt.

Dagegen bietet diese neue Ausgabe einen kritisch gereinigten Text, mit kritischen Anmerkungen, mit einem sprachlichen und sachlichen Commentar, dem sich drei reichhaltige Beigaben anschliessen.

Verlag von C. E. M. Pfeffer (R. Stricker) in Halle a/d. S.

# S. Methodii opera

et

# S. Methodius Platonizans.

Edidit

**Albertus Jahnius.**

Pars I. S. Methodii opera, recognita et nunc primum plena ac separatim edita.

Pars II. S. Methodius Platonizans, sive Platonismus SS. Patrum Ecclesiae graece S. Methodii exemplo illustratus.

---

Herabgesetzter Preis M. 4.— (statt M. 12.—).

---

Zum ersten Male hat der auf dem Felde der griechischen, speciell der platonischen und patristischen Literatur seit Dezennien thätige Herausgeber, im ersten Theile dieses Doppelwerkes, die nur zu wenig bekannten Schriften des heil. Methodius, dieses geistreichen Kirchenvaters, separat und kritisch gereinigt herausgegeben.

Im zweiten Theile hat der Herausgeber an diesem Kirchenvater die Verschmelzung der höheren griechischen Bildung resp. der platonischen Philosophie mit der christlichen Theologie oder den sogen. Platonismus der Kirchenväter aufs Schlagendste nachgewiesen. Der Werth der Arbeit wird durch ein reichhaltiges Wort- und Sachregister erhöht. Besonders dient dieser zweite Theil als Anleitung und Fundgrube für das Studium sowohl Platons und der Platoniker als der Kirchenväter.

---

Verlag von **C. E. M. Pfeffer (R. Stricker)** in Halle a/d. S.

# Philosophische Vorträge

herausgegeben

von der

Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.

Neue Folge. I. Serie. 6 Hefte.

Jede Serie cplt. M. 5,40.

---

**Serien-Ausgabe.** Bei Subscription auf 6 aufeinanderfolgende Hefte einer Serie à Heft M. 0,90.

**Einzel-Ausgabe.** Bei Einzel-Bezug à Heft M. 1,20.

---

Die **„Philosophischen Vorträge"** erscheinen jährlich in 6 Heften, welche eine Serie bilden.

Es liegen vor:

**I. Serie:**

Heft 1. **Frederichs**, Prof. Dr., Ueber das realistische Princip der Autorität als der Grundlage des Rechts und der Moral.

Heft 2. **Michelet**, Prof. Dr., Herbert Spencer's System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie. — **Rau**, Rector, Ueber das Pricip des Schönen in der Kunst.

Heft 3. **Lasson**, Prof. Dr., Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann.

Heft 4. **v. Kirchmann**, Präsident, Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie.

Heft 5. **Kahle**, Gerichts-Assessor a. D., A. Lasson's System der Rechtsphilosophie in seinen Grundzügen beurtheilt.

Heft 6. **Focke**, Dr., Ueber das Wesen der Seele.

**II. Serie:**

Heft 7. **Dreher**, Dr. Eugen, Ueber den Zusammenhang der Naturkräfte.

---

# Das Unendliche in der Ausdehnung.

## Sein Begriff und seine Stützen

geprüft von

C. Th. Isenkrahe,
Pfarrer.

(Schluß.)

### § 9. Gegnerische Argumente.

Die gegnerischen Argumente sind theils defensiver, theils offensiver Natur. Die erstern wollen das aktual Unendliche bloß vertheidigen gegen den Vorwurf des Widerspruchs, die zweiten aber gehen weiter und kehren den Vorwurf um; die erstern nehmen für dasselbe nur die logische Möglichkeit, die andern aber auch die Wirklichkeit in Anspruch. Die Argumente ersterer Art haben wir bereits, so weit es uns nöthig schien, berücksichtigt; gehen wir also jetzt zu den andern über. Des bessern Verständnisses wegen haben wir geglaubt, sie erst an zweiter Stelle in Betracht ziehen zu sollen.

1. Man hat geglaubt, die Erkenntniß des Endlichen als solchen ließe sich nur erklären aus der vorausgehenden Erkenntniß des Unendlichen. So in größter Allgemeinheit die Ontologisten, welche überhaupt jede intellektuelle Erkenntniß bedingt seyn ließen durch das „natürliche Licht", welches uns erfließe aus der permanenten Intuition gewisser göttlicher Attribute. Ohne indeß diesen ontologistischen Irrthum im Allgemeinen zu theilen, haben doch schon Manche den Satz aufgestellt: wir würden das Endliche als solches nicht erfassen können, wenn wir nicht zuvor die Idee des Unendlichen schon in uns trügen. Denn in Wahrheit sey nicht das Endliche, sondern das Unendliche positiv; also lasse sich wohl aus diesem (durch Negation) das Endliche ableiten, aber nicht umgekehrt.

Dem gegenüber wird jedoch andererseits mit Recht darauf hingewiesen, daß das Endliche kein reines Negativum sey, sondern außer dem negativen auch ein positives Moment enthalte. Endlich ist — wir reden von ausgedehnten Objekten — was einen letzten Theil oder letzte Theile hat. (Vgl. § 1.) Hier ist der „Theil" positiv, und nur seine Eigenschaft als „letzter" gewinnt er durch eine Negation, nämlich durch die Abwesenheit weiterer Theile. Diese Negation ist aber doch gewiß begrifflich leicht herzustellen; wie der Theile beliebig viele gemacht oder gedacht werden können, so können auch weitere Theile gedacht und dann negirt oder bei realen Dingen als fehlend erkannt werden.

Wie nun bei vorstehender Argumentation das Endliche zum Beweise für die Realität des Unendlichen dient, so benutzt Gutberlet zu diesem Beweise das potential Unendliche und das Nichts oder genauer die Null.

2. Das potential Unendliche soll nämlich a. ein aktual Unendliches gleicher Art voraussetzen und b. ein aktual Unendliches begrifflich einschließen.

a. Als jenes vorausgesetzte aktual Unendliche wird derjenige unerschöpfliche Vorrath hingestellt, von welchem man vorgeblich „wegnimmt", was man dem potential Unendlichen zutheilt, indem man letzteres successiv auszudenken sich bemüht. Darüber heißt es (S. 11): „Dieses s. g. potentiale Unendliche pflegt definirt zu werden: ‚Nicht so viel, daß nicht mehr, nicht so groß, daß nicht größer', oder mit Aristoteles: ‚Von dem, mag man auch noch so viel nehmen, immer noch etwas außerhalb bleibt'. Aus diesen allgemein (?) angenommenen Erklärungen ergibt sich, daß das potential Unendliche nur ein Endliches und zwar von unbestimmbarer Größe ist.... Die Unendlichkeit findet sich also nicht in ihm, sondern außer ihm; denn da dem Geiste nach jeder endlichen Wegnahme z. B. von der Ausdehnung immer noch unendlich viel wegzunehmen übrig bleibt, so findet sich das Unendliche stets außer dem vermehrbaren, also außer dem potential Unendlichen. Zugleich ergibt

ſich aber daraus mit zwingender Nothwendigkeit, daß überall da, wo ein potential Unendliches angenommen wird, auch ein aktuales in derſelben Gattung vorausgeſetzt werden muß". Ja freilich, wenn trotz aller endlichen „Wegnahme" immer noch Etwas „außerhalb bleiben" ſoll, dann muß zuerſt ein unendlicher, d. h. unerſchöpfbarer Vorrath vorhanden ſeyn. Aber ob dieſer Fall vorliegt, das iſt die Frage. Wir unſererſeits kennen weder eine real vorhandene „Ausdehnung", noch eine real vorhandene „Menge", noch eine Realität der „möglichen Dinge", zu der unſer Denken nichts beizutragen hätte.*) Und was das potential Unendliche angeht, ſo faſſen wir das hier negirte Ende zeitlich, d. h. wir denken dabei an ein Objekt, welches zu wachſen nicht aufhört, ohne durch dieſes „endloſe" Wachſen jemals ſelbſt endlos zu werden, eine Auffaſſung, welche ihren präciſen Ausdruck in dem „sine fine finitum" längſt gefunden hat. Außerdem glauben wir, daß gedachte Größen, gedachte Ausdehnungsobjekte nicht anders wachſen können als durch den Gedanken, der ſie ſchafft reſp. vergrößert, ſo daß wir widerſprechen müſſen, wenn Gutberlet weiter ſagt: „Der Geiſt ſchafft ja beim Weiterdenken keine neue Ausdehnung, keine größere Menge, ſondern erkennt ſie bloß als objektiv möglich an." Daraus würde ja folgen, daß wir niemals eine actu unendliche Ausdehnung als „objektiv möglich anerkennen" könnten! Gewiß iſt das keine erwünſchte Schlußfolgerung, da doch für den Bereich des Möglichen aktuale Unendlichkeit in Anſpruch genommen wird. Die eigene Auffaſſung vom Möglichen drängt alſo dazu, das ſucceſſive Weiterdenken für mehr zu halten als eine bloße Möglich-Setzung: es iſt Verwirk-

*) Wir erkennen übrigens gern an, daß Gutberlet hier conſequenter vorgeht als viele Andere, welche das aktual Unendliche für unmöglich erklären und doch feſthalten an der Unendlichkeit der von Gott erkannten „möglichen Dinge". (Vgl. S. 9.) Ob dieſen Dingen ein „ideales Seyn", oder die „Exiſtenz" zukommt: für ihre Zahl iſt das ja gleichgültig. Wir unſererſeits kennen kein ideales Seyn (neben dem „Exiſtiren"), ſondern nur ideale Dinge.

lichung von Möglichem. Der Geist schafft sich die Objekte, die er betrachten will. (Vgl. über das Mögliche § 13, 2.)

b. Das in die Definition des potential Unendlichen eingeschlossene aktual Unendliche soll die „unendliche Vermehrbarkeit" seyn, die nicht selbst wieder potential gefaßt werden könne. Denn „so gefaßt ist sein Begriff und seine Definition (die Definition des potential Unendlichen) unmöglich; denn dann muß Unendlich immer wieder durch unendlich vermehrbar erklärt werden, was zu keinem Ende führt. Es ist sodann die potentiale Unendlichkeit = Unendlichkeit der Vermehrbarkeit = Unendliche Vermehrbarkeit der Vermehrbarkeit = Unendliche Vermehrbarkeit der Vermehrbarkeit der Vermehrbarkeit u. s. w. Und wenn man so die ganze Ewigkeit fortfahren würde, um den Begriff des potential Unendlichen anzugeben, so würde man nie damit fertig werden...." (S. 23.) Darauf erwidern wir, daß die Vermehrbarkeit gar keine steigerungsfähige Eigenschaft, also keine Größe ist; sie kann nur entweder vorhanden oder nicht vorhanden seyn. Groß oder klein ist nur das hinzufügbare Quantum, das incrementum, welches von der Vermehrbarkeit selbst ja wohl zu unterscheiden ist. Faktisch wird freilich diese Unterscheidung nicht immer im Ausdruck hervorgehoben; gäbe es z. B. eine Zahl, zu der sich nur noch n Einheiten beifügen ließen, und eine andere, die eines Zuwachses von 2 n fähig wäre, so würde man letztere vielleicht „vermehrbarer" nennen, aber größer wäre doch in Wirklichkeit hier nur das Increment 2 n. Bis hierher glauben wir keinen Widerspruch befürchten zu müssen, und damit dürfte doch die obige Einwendung schon erledigt seyn. Die „unendliche Vermehrbarkeit", in der eine begriffliche Schwierigkeit liegen soll, fällt ja jetzt weg, und an ihre Stelle tritt die correctere Fassung: Vermehrbarkeit um ein Unendliches. Oder ist jetzt die begriffliche Inconvenienz noch immer nicht beseitigt? Jedenfalls bleibt doch keine weitere übrig, als daß man das potential Unendliche eben unendlich nennt, eine Bezeichnung, die auch uns schlecht genug gefällt. Man wähle dafür lieber den alten Terminus: Indefi-

nitum oder sine fine finitum und sage also: Größen sind immer vermehrbar, die Vermehrung kann in alle Ewigkeit weiter gehen. Aber nun erhebt sich die weitere Frage: *um wieviel* sind sie denn vermehrbar? Wie groß ist das hinzufügbare Quantum? Das heißt fragen nach der Größe eines möglichen, also nicht existirenden Objektes. Was nicht existirt, *ist nicht*, und was nicht ist, ist auch weder groß noch klein. Soll das hinzufügbare Quantum seiner Größe nach jetzt schon bestimmt werden, ehe noch der schaffende Gedanke ihm sein Daseyn gegeben hat, so kann nur gesagt werden: es ist „beliebig groß", d. h. man kann soviel hinzufügen als man will.

Wir wollen an dieser Stelle eine Bemerkung zur Sprache bringen, die *Gutberlet* bei einer andern Gelegenheit macht, wo er auch wieder das potential Unendliche für das aktuale auszunutzen sucht. Indem er nämlich die von A aus über B, C u. s. w. in's Unendliche gehende Linie AX unendlich nennt, sieht er sich der Einwendung gegenüber, daß dann Unendliche von verschiedener Größe angenommen werden müßten, weil BX und CX doch auch unendlich seyn wollten. Darauf wird erwidert (S. 16), „daß die Gegner dieselbe Schwierigkeit zu lösen haben, wie wir. Denn auch sie behaupten, daß von A aus die Linie *unendlich vermehrbar* ist, und ebenso von B, C und D aus u. s. w. Denn von A aus kann ich offenbar die Ausdehnung um das Stück AB mehr vermehren als von B aus; und mehr als von C aus um das Stück AC u. s. w., das heißt, es gibt in der unendlichen Vermehrbarkeit, die doch die größtmögliche ist, Grade: ein Unendliches ist größer als das andere". Auf den ersten Blick hat diese Bemerkung unleugbar viel Schein, bei näherm Zusehen aber erkennt man, daß sie nur unter einer bestimmten Voraussetzung wahr ist, welche Voraussetzung hier jedoch nicht zutrifft, vielmehr ausdrücklich ausgeschlossen ist. Wenn nämlich die gedachte Linie in ihrem Wachsthum nach X hin irgend einmal Halt zu machen gezwungen wäre, dann allerdings könnte man AX „vermehrbarer" nennen als BX, CX und DX (vom incorrecten Ausdruck sehen wir hier ab), aber

dieser Fall widerspricht ja der Voraussetzung. Was den letztgenannten Linien links fehlt, kann rechts immer beigefügt werden, oder besser: es kann AX für die links ihr fehlende „Vermehrbarkeit“ *) nach rechts hin sich immer entschädigen; kurz, es läßt sich kein Quantum angeben, welches sich nur einer Linie beifügen ließe und nicht auch jeder andern.

Alles in Allem scheint uns das potential Unendliche für das aktuale durchaus unverwerthbar, wiewohl wir zugeben, daß dieser Schein entstehen muß durch den incorrecten Ausdruck.

3. Um nun weiterhin zu erkennen, wie und mit welchem Recht die Null zur Begründung des aktual Unendlichen verwendet wird, muß zunächst daran erinnert werden, daß dieselbe als das aktual unendlich Kleine gilt. Und in der That, es kann ja keine Größe gedacht werden, die kleiner wäre als Null, so daß also die „Aktualität“ dieses unendlich Kleinen anscheinend außer Zweifel steht. „Nun steht aber“, heißt es dann (S. 55), „das unendlich Große in einer solchen Beziehung zum unendlich Kleinen, daß daraus die Aktualität des unendlich Großen mit Nothwendigkeit folgt. Denn es ist immer $\frac{1}{\infty} = 0$, nicht etwa bloß annähernd, sondern ganz genau $\frac{1}{\infty} = 0$ wie $\frac{1}{0} = \infty$. Angeblich genauer und präciser soll es seyn, wenn die Gleichungen so aufgestellt werden: Lim. $\frac{1}{\delta} = \infty$, Lim. $\frac{1}{\omega} = 0$, wo $\delta$ eine beständig abnehmende und $\omega$ eine über alle Grenzen hinaus wachsende Größe bezeichnet. Der Sinn jener Gleichungen ist

*) d. h. für das links vorhandene Stück. Der Ausdruck „Vermehrbarkeit“ sollte überhaupt ganz vermieden werden, wenn auch nur im Interesse der Klarheit. So fragt G. S. 33: „Ist die Vermehrbarkeit, welche beim potential Unendlichen ohne Ende fortgeht, geradzahlig oder ungeradzahlig? (Er hat es hier mit der Einwendung zu thun, daß die unendlichen Zahlen entweder das eine oder das andere seyn müßten, beides aber unmöglich sey.) Natürlich ist das hinzufügbare Quantum gemeint. Nebenbei aber wollen wir bemerken, daß dieses Quantum einstweilen nichts weiter ist als ein ungedachtes Gedankending — es ist ja nur „denkbar“ — während jede Zahl ein Quantum angibt.

nun: Läßt man in einem ächten Bruch den Zähler unverändert, hingegen den Nenner immer größer werden, so wird der Bruch immer kleiner und nähert sich so immer mehr der 0. Es liegt aber auf der Hand, daß nie und nimmer rechts 0 herauskommen kann, wenn nicht ganz genau der Nenner links unendlich groß geworden ist. Und weiter: Läßt man bei unverändertem Zähler den Nenner immer kleiner werden, so wird der Bruch immer größer, und wenn der Nenner alle angebbaren Grenzen in der Kleinheit überschreitet, so hat auch der Bruch alle angebbaren Grenzen in der Größe überschritten..... Will man also mit dem Gleichheitszeichen nicht einen argen Mißbrauch treiben, so setzt ein aktual unendliches Kleine, was doch die Null ist, ein aktual unendlich Großes voraus." Woraus denn als Schluß der Erörterung hingestellt werden kann (S. 57), daß es „so gewiß ein thatsächlich unendliches Große gibt, als ein aktual unendliches Kleine, dessen Realität, nämlich die Null, über allen Zweifel ist".

Wir verweisen hiergegen auf das § 7 Gesagte und bemerken hier nur, daß, wenn man sich erlaubt, mit 0 zu dividiren und zu multipliziren — wenn $\frac{1}{\infty} = 0$, so ist auch $1 = 0 . \infty$ — dadurch nicht bloß das aktual Unendliche, sondern auch noch verschiedenes Andere bewiesen werden kann, z. B. daß $4 = 5$. Denn $4 . 0 = 0$ und ebenso $5 . 0 = 0$. Also ist auch $4 . 0 = 5 . 0$, und dividirt man nun beiderseits durch 0, so ist $4 = 5$. Derartiger „Beweise", die große Aehnlichkeit mit Taschenspieler-Kunststücken haben, giebt es in der Mathematik viele, aber immer nur da, wo entweder mit Null oder mit dem Unendlichen operirt wird, was sehr bezeichnend für diese beiden Werthe ist. Wir wollen ein paar Beispiele dieser Art hier näher in Betracht nehmen, weil G. sie zum Beweise für das aktual Unendliche heranzieht. Dieselben sollen nämlich darthun, daß auch das verkürzte Unendliche, wenn die Verkürzung nur eine endliche ist, immer noch als unendlich behandelt werden darf, und sie dienen als Antwort auf die Frage, wie es denn

möglich sey, daß die unendliche Linie AX nach Wegnahme der Stücke AB, BC, CD u. s. w., also nach Wegnahme beliebig großer endlicher Stücke immer noch unendlich bleibe. Zunächst also gelten die Beweise von dem verkürzten Unendlichen, aber es ist klar, daß, wenn dieses als unendlich behandelt werden darf, das Gleiche a fortiori von dem unverkürzten gilt, und weiterhin leuchtet ein, daß, wenn man eine Größe ohne zu fehlen als unendlich behandeln kann, sie dann auch unendlich seyn muß. Deshalb dürfen und müssen wir diesen Beweisen wohl eine besondere Stelle unter den gegnerischen Argumenten für die Realität des aktual Unendlichen einräumen.

## § 10. Eine mathematische Probe.

1. „Man kann in der That", sagt G. S. 19, „eine schöne mathematische Probe darüber anstellen, daß man nicht irrt, sondern ganz genau rechnet, wenn man auch nach Wegnahme vom Unendlichen dasselbe als unendlich behandelt. Hat man z. B. den unendlichen (periodisch wiederkehrenden) Kettenbruch

$$\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+}}}}}}}} \text{ inf.}$$

zu addiren, so setzt man ihn $= X$ und ebenso läßt man ihn von der zweiten Periode an wieder $= X$ seyn. So erhält man

$$X = \cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+X}}.$$

Daraus ergibt sich nach Einrichtung: $X^2 + 7X = 6 + X$; $X^2 + 6X = 6$; $X = -3 \pm \sqrt{15}$. *)

*) In einer Note wird darauf hingewiesen, daß der negative Werth der Wurzel hier nicht in Betracht kommen könne.

Statt bei der zweiten Periode abzubrechen, können wir es bei der dritten und auch von da aus den Kettenbruch wieder unendlich seyn lassen. Dann hat man

$$X = \cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+X}}}}.$$

Richtet man ein, so erhält man $X = \frac{48+7X}{55+8X}$ oder $48+7X = 55X+8X^2$; $48 = 48X+8X^2$; schließlich $6 = 6X+X^2$, welches ganz genau dieselbe Gleichung ist wie oben und also auch denselben Werth für den ganzen Kettenbruch liefert. Natürlich würde man auch denselben Werth erhalten, wenn man nach der 3., 4., also nach jeder beliebigen Periode abbräche und von da ab den Kettenbruch immer noch als unendlich betrachtete und wie am Anfange $= X$ setzte. Daraus folgt, daß man auch nicht den geringsten Fehler begeht, sondern wie die Rechnung nachweist, ganz mathematisch genau verfährt, wenn man den unendlichen Kettenbruch nach jeder vorn weggelassenen Periode immer noch als unendlich betrachtet. Diese Beweisführung wird über allen Zweifel dadurch erhoben, daß man umgekehrt durch Rechnung nachweisen kann, daß der Werth desselben, der unter jener Auffassung erhalten wurde, wirklich $= -3+\sqrt{15}$ ist. Denn verwandelt man $\sqrt{15}$ ..... in einen Kettenbruch, so erhält man ..... ganz genau 3 nebst dem oben summirten Kettenbruch, oder in anderer Form:

$$-3+\sqrt{15} = \cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+\cfrac{1}{1+\ldots}}}$$

2. Gegen diese Beweisführung müssen wir zunächst daran erinnern, daß das Wort „summiren“ ein sehr incorrectes ist, wenn es sich darum handelt, einen periodischen Kettenbruch auf den kürzesten Ausdruck zu bringen. Die Perioden werden ja

hier nicht summirt, nicht durch Addition mit einander vereinigt wie etwa die Perioden eines endlosen Dezimalbruchs oder die Glieder sonst einer Bruchreihe, die aus getrennten Werthen besteht, sondern die Vereinigung geschieht wesentlich durch Division resp. Multiplication. Wo immer eine wirkliche Summirung vorliegt, muß das obige Experiment mißlingen, da der Theil nie gleich dem Ganzen seyn kann. Deshalb schlägt man denn auch in allen Fällen dieser Art ein ganz anderes Verfahren ein, wie wir gleich an dem folgenden Beispiel sehen werden.

Aber wie geht es denn eigentlich zu, daß hier für X immer derselbe Werth herauskommt, mag der Bruch so viel oder wenig Perioden haben als er will? Auch wenn der Fortschritt durch Division geschieht, muß sich doch sein Werth von Periode zu Periode immer ändern.

Die Lösung des Räthsels ist leicht, wenn man sich den Bruch mit dem stets angehängten X näher ansieht. Bleibt nämlich dieses X einmal weg, so hängt der Werth des Bruches genau von der Zahl der Perioden ab, die er gerade hat, aber durch jenes Anhängsel wird die Gleichheit immer wieder hergestellt. Hat der Bruch nur eine Periode und kein X, so ist sein Werth $= \frac{6}{7}$, bei zwei Perioden ohne X $= \frac{48}{55}$, also ein wenig größer (da $\frac{48}{56}$ dem vorigen Werthe entsprechen würde) u. s. f.; hängt man dagegen X an, so mag man so viele Perioden hinschreiben als man will: immer hat man es mit dem anfänglichen Werthe zu thun, der — nur in erweiterter Form — stets wiederkehrt.

Denn $X = \cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+X}}$. Statt nun, wie hier geschieht, bloß das einfache X anzuhängen, kann man natürlich auch den Werth dafür einsetzen. Welches aber ist dieser Werth? Nun, die ganze rechte Seite, die ja dem linksseitigen X gleich gestellt

wird. Also kann man, ohne den Werth des Bruches zu alteriren, auch schreiben:

$$X = \cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+X.}}}}$$

Auch dieser Ausdruck schließt wieder mit X, und so kann man also die Wertheinsetzung wiederholen. Auf diese Weise wird der Ausdruck immer länger, es entstehen immer neue Perioden, und der Werth des Ganzen bleibt doch stets derselbe, der er Anfangs war. Was soll nun, so fragen wir, aus dieser „schönen Probe" gefolgert werden? Daß ein Werth sich selber gleich bleibt, ist doch wohl Nichts, was dem Unendlichen irgendwie zu gute kommen könnte. Hier haben wir es mit keinem Unendlichen zu thun, sondern nur mit einem beliebig verlängerbaren, aber an Werth sich stets gleich bleibendem Bruch.

Aber noch mehr: bei diesem Bruch ist die Unendlichkeit auch sogar direkt ausgeschlossen. Das ergibt sich aus mehrern ganz einfachen Betrachtungen.

Für's Erste nämlich muß man sich erinnern, wie die Ausrechnung eines Kettenbruchs geschieht. In einem solchen Bruch steht immer ein Divisor unter dem andern, und erst wenn der unterste Divisor bekannt ist, kann die Ausrechnung beginnen, die also von unten nach oben fortzuschreiten hat, nicht umgekehrt. Das liegt im Begriff und Gedanken eines solchen Bruchs; ohne einen letzten Divisor, der, wenn er auch noch nicht bekannt ist, doch wenigstens als existirend vorausgesetzt wird, hat er gar keinen Sinn. Zu dem nämlichen Schlusse gelangt man, wenn man sich klar macht, was das „Summiren" eines solchen Bruchs eigentlich besagen will. Wie wir schon hörten, ändert sich der Werth des Bruchs mit jeder neuen Periode, die hinzukommt. Zwei, drei, vier Perioden „summiren" heißt also den Werth bestimmen, den der Bruch durch zwei, drei, vier Perioden erlangt. Immer wird der Endwerth

bestimmt, den der Bruch an dem Punkte seines Wachsens, wo man ihn in Betracht zieht, eben gerade erlangt hat. Was wird es also heißen, „alle“ (unendlich viele) Perioden „summiren“? Es heißt denjenigen Werth bestimmen, den der Bruch erlangt hat, wenn er am Ende seines — endlosen! — Wachsens angekommen ist. Sodann endlich erinnern wir daran, daß das schließliche X in der obigen Ausführung niemals fehlen darf, wenn der Bruch einen sich gleich bleibenden, constanten Werth haben soll. Deshalb sollte man eigentlich nicht schreiben:

$$X = \cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6\ldots}}}}$$

und am wenigsten sollte man den ..... ein „inf.“ beifügen, sondern es muß heißen:

$$X = \cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{6+\ldots.X}}}}$$

Erst durch das beigefügte X, womit dann die Reihe abschließt, kommt ja ein constanter Werth heraus, wie man ihn doch haben muß, um die Reihe dem constanten $-3+\sqrt{15}$ gleich setzen zu können. Wir haben es hier mit einer der Ungenauigkeiten zu thun, wie sie auch sonst vorkommen und zu irrigen Consequenzen führen. (Vgl. § 12, 1.)

3. Noch zwei weitere Beispiele werden angeführt, die wir jetzt rascher erledigen können. S. 21 heißt es: „Noch ein Beispiel. Soll z. B. $1/9$ in einen Dezimalbruch verwandelt werden, so erhält man durch Ausführung der Division: $1/9 = 0{,}11111\ldots.$ inf. Soll nun umgekehrt der Dezimalbruch mit stetig wiederkehrender Periode in einen geschlossenen Ausdruck verwandelt werden, so setzt man ihn bekanntlich $= X$, multiplizirt beiderseits mit 10 und erhält

$$10\,X = 1{,}1111\ldots. \text{ inf.}$$
$$\text{davon} \quad X = 0{,}11111\ldots. \text{ abgezogen}$$
$$\text{ergibt} \quad 9\,X = 1\,;\ X = \tfrac{1}{9}.$$

Dieſes Reſultat wird aber nur dadurch erhalten, daß man die Anzahl der 1 hinter dem Komma auch dann noch gerade ſo unendlich nimmt, als vorher, wo das eine 1 noch nicht durch Multiplication aus den Dezimalſtellen hinter dem Komma zu den Ganzen vor dem Komma gebracht war."

Hier haben wir es mit einem Beiſpiel zu thun, wo die „Summirung" eine wirkliche iſt, und wo deshalb auch ein ganz anderes Verfahren eingeſchlagen wird als vorhin. Um die Summe zu finden reſp. ſie auf einen geſchloſſenen Ausdruck zu bringen, ſtellt man ſie nicht zweimal, zuerſt ganz und dann von irgend einem Gliede an, $= X$; man ſagt nicht $X = 0{,}11111\,X$, oder um den Sinn dieſes Ausdrucks klarer zu machen: $X = \frac{1}{10} + \frac{1}{100} + \frac{1}{1000} + \frac{1}{10000} + X$; denn alsdann würde ſich ſofort ergeben, daß die angeführten 4 Glieder von poſitivem Werthe $= 0$ wären, und wir hätten alſo hier eine Beſtätigung des Satzes, daß man nicht den Theil dem Ganzen gleich ſtellen darf. Wir heben dies aber durchaus nicht deshalb hervor, weil uns etwa jener Satz noch mehr oder weniger zweifelhaft und der Beſtätigung bedürftig erſchiene, ſondern umgekehrt um zu zeigen, daß es wenig Zweck hat, philoſophiſche Wahrheiten durch mathematiſche Beweiſe erhärten zu wollen. Wem es zweifelhaft iſt, ob der Theil immer kleiner ſeyn müſſe als das Ganze, für den iſt der angeführte Beweis ganz werthlos, da derſelbe jenen Satz zur Vorausſetzung hat; wer aber nicht daran zweifelt, für den iſt er überflüſſig. Und ſo überhaupt. Die mathematiſchen Beweiſe oder „Beiſpiele" gelten nur ſoviel als die Principien, auf denen ſie beruhen. Dieſe müſſen alſo immer zuerſt geprüft werden, ehe man ſich auf die Beiſpiele berufen kann, und wenn letztere nun richtig gewählt ſind, ſo ſind ihre begründenden Prinzipien eben gerade diejenigen, um deren Erhärtung es ſich handelt, ſo daß alſo die Beweiſe, falls ſie

ſtreng als ſolche gelten wollen, auf einen Cirkel hinauslaufen. Doch dies nur nebenher.

Gewiß iſt der Satz, daß jeder Theil nothwendig kleiner ſeyn müſſe als das Ganze, von dem er ein Theil iſt, vollkommen evident und ſo allgemein gültig, daß er ſchlechterdings keine Ausnahme geſtattet, auch nicht zu Gunſten des Unendlichen. Gegen dieſen Satz aber verſtößt das obige Beiſpiel, indem eine verkürzte Bruchreihe der unverkürzten gleich geſtellt wird. Daß man beide als gleich *behandelt*, wie es in obigem Verfahren geſchieht, dagegen haben wir ſelbſtredend nichts zu erinnern, aber der Beweis beruht ja auf der *wirklichen*, d. h. *correcten* Gleichheit, welche auch ausdrücklich hervorgehoben wird. Hiermit glauben wir dieſes Beiſpiel verlaſſen zu können. Wir werden aber noch auf dasſelbe zurückkommen, da es in der That ſehr bezeichnend, eine „Probe" iſt zur Entſcheidung der Frage, ob das Unendliche der Mathematik als aktuales oder potentiales zu faſſen ſey.

„Ganz genau", heißt es weiter (S. 22), „zu demſelben Ergebniſſe führt die Aufgabe, die Summe der unendlichen Reihe

$$\sqrt{2+\sqrt{2+\sqrt{2+\sqrt{2+\sqrt{2+\text{inf.}}}}}}$$

zu beſtimmen. Nur die Vorausſetzung, daß die Reihe noch unendlich*) bleibt, wenn man auch beliebig viele Glieder wegläßt, geſtattet die Summirung derſelben; und wo man immer abbricht oder anfängt, immer kommt ganz genau dasſelbe Reſultat heraus. Wird die Reihe $= X$ geſetzt, ſo iſt auch noch

$$X = \sqrt{2+X}$$
$$X = \sqrt{2+\sqrt{2+X}}$$
$$X = \sqrt{2+\sqrt{2+\sqrt{2+X}}} \text{ u. ſ. w.}$$

*) Warum nicht lieber ſagen: *gleich*? Faktiſch wird ja überall nur auf die Gleichheit hingewieſen und dann dem Leſer der Schluß auf die Unendlichkeit überlaſſen.

Denn aus ersterer Gleichung hat man u. s. w.“ (Folgt die Ausrechnung.)

Hier liegt, wie man sieht, wiederum keine wirkliche Summirung vor, und daher ist denn auch wieder das erste Verfahren zulässig. Das Beispiel ist überhaupt mit dem ersten sehr nahe verwandt, und es unterscheidet sich von demselben nur dadurch, daß die Rechnung wirklich zu Ende geführt werden kann, weil man es nicht mit einem irrationalen Werthe zu thun hat. Wir beschränken uns daher auf die Erklärung der steten Gleichheit.

Da $2 = \sqrt{4}$ oder $\sqrt{2+2}$, so kann man für jedes 2 unter dem Wurzelzeichen den gleichwerthigen Ausdruck $\sqrt{2+2}$ hinsetzen. Geschieht dies, und zwar immer nur bei dem zweiten 2, so erhält man die Gleichungen: $2 = \sqrt{2+\sqrt{2+2}}$ $= \sqrt{2+\sqrt{2+\sqrt{2+2}}} = \sqrt{2+\sqrt{2+\sqrt{2+\sqrt{2+2}}}}$ u. s. w. Das Gleiche gilt natürlich, wenn man für 2 den Buchstaben X hinschreibt. Geschieht dies allgemein links und rechts, so hat man: $X = \sqrt{X+X} = \sqrt{X+\sqrt{X+X}}$ u. s. w. und geschieht es nur da, wo es nöthig ist, um die Uebereinstimmung mit obigem Exempel herzustellen, so hat man $X = \sqrt{2+\sqrt{2+X}}$ $= \sqrt{2+\sqrt{2+\sqrt{2+X}}}$ u. s. w. Damit ist die stete Gleichheit erklärt und es bedarf gar nicht erst noch einer Controle durch die Ausrechnung. Sie ist aber nur dann vorhanden, wenn das schließliche X (oder 2) ausdrücklich beigefügt und nicht etwa durch Punkte angedeutet wird. Diese Punkte sind ja nur für die Phantasie vorhanden, auf die Rechnung haben sie keinen Einfluß. Was auf die Rechnung Einfluß haben soll, muß immer ausdrücklich hingeschrieben werden, und dann gelangt es auch immer nur in der Deutung zur Verrechnung, die sich aus dem Zusammenhange mit Zwang ergibt, nicht in derjenigen, die ihm die Phantasie des Rechners etwa geben möchte.

So mag Letzterer sich einbilden, das schließliche X repräsentire eine unendliche Anzahl von Gliedern, die noch kommen müßten; thatsächlich thut es das nicht, sondern in Folge der Gleichstellung mit dem X auf der linken Seite repräsentirt es lediglich die dagewesenen Glieder, sich selbst mit eingeschlossen. Ueber die Glieder, die noch kommen müßten, wirklich aber nicht kommen, läßt sich durch die Rechnung nichts ermitteln, eben weil sie nicht auf dem Papier stehen; sie sind nur in Gedanken vorhanden und nur der Gedanke kann sich mit ihnen beschäftigen — ohne das Hülfsmittel der Rechnung.

## § 11. Ob die Mathematik das aktual Unendliche postulire?

Zu den gegnerischen Argumenten, deren Besprechung uns obliegt, kann auch der Nachweisversuch gerechnet werden, daß die Mathematik das aktual Unendliche postulire. Denn wenn dieser Versuch gelänge, so würde damit immerhin ein gewisser Autoritätsbeweis für die logische Möglichkeit jenes Unendlichen erbracht seyn — mehr nicht, da ja die Mathematik in Person nie zu Wort kommt und Jeder mit seinen „Postulaten" sich zu richten hat nach den Gesetzen des vernünftigen Denkens — aber doch ein solcher Autoritätsbeweis, der bei dem hohen Ansehen der Männer, welche die mathematische Wissenschaft bis zu ihrer heutigen Entwickelung herangebildet haben, außerordentlich schwer in's Gewicht fallen müßte. Sehen wir daher zu, ob der Versuch gelingt.

1. Sehr viel Fleiß und Sorgfalt verwendet Gutberlet auf denselben, und er unterläßt nicht, hervorzuheben, „daß es sich manche Philosophen sehr leicht machen, wenn sie das mathematische Unendliche vielfach als potentiales erklären, als wenn sich dies von selbst verstände". Daß der Sachverhalt hier so einfach nicht seyn könne, „beweisen die ausführlichen Erörterungen, welche über das Wesen desselben schon seit Kepler und Leibnitz geführt worden sind". Alsdann wird, „um das Leichtfertige jener Erklärungen recht schlagend zu zeigen", Bezug

genommen auf eine Ausführung von Joh. Aug. Grunert, die aber nur beweist, daß dieser Gelehrte für seine Person das Unendliche der Mathematik als ein aktuales gefaßt wissen will; denn die beigegebene Begründung kann unmöglich genügen, da gerade der Punkt, auf den es hauptsächlich ankommt, unerörtert bleibt. Grunert sagt nämlich (in dem von ihm beendigten mathemat. Wörterbuche 5. Th. S. 515): „So lange man sich eine Größe als eine Zahl*) dargestellt denkt, ist es, wie es scheint, keinem Zweifel unterworfen, daß diese Größe weder beim Abnehmen 0, noch beim Zunehmen $\infty$ wirklich erreichen, sondern sich diesen beiden Grenzen nur immer mehr nähern kann. Bei stetigen Größen aber ist dies anders..... Bekanntlich ist $\text{tang}\,\varphi = \frac{\sin\varphi}{\cos\varphi}$, eine Formel, deren Beweis streng genommen nur für den Fall gilt, wo die Linien, durch welche die Tangente und Secante des Winkels $\varphi$ geometrisch dargestellt werden, sich wirklich schneiden. Denkt man sich die Tangente von 90° durch eine Linie geometrisch dargestellt, so kann man sie sich nicht anders, als unbegrenzt, ohne Ende, vorstellen, da sie von der Secante nicht mehr geschnitten wird. Wendet man

*) Gutberlet macht hierzu eine Anmerkung, in der er das Gesagte einschränkend nur von der „bestimmten" Zahl will gelten lassen. Er sagt: „Sehr wahr ist es, daß eine bestimmte Zahl nie wirklich unendlich seyn kann." Dann heißt es weiter: „Wenn aber Grunert unter Zahl jede discrete Größe versteht, so ist es unconsequent, der stetigen Größe eine Unendlichkeit beizulegen, die er der discreten abspricht. Denn eine jede stetige Größe kann durch Messen discret werden, und es muß also eine aktual unendliche Ausdehnung durch eine aktual unendliche Menge dargestellt werden können." Eine solche aktual unendliche Ausdehnung wäre dann also, wiewohl gemessen und deswegen discret, doch nicht „bestimmt". Was heißt das? Offenbar wäre es eine petitio principii oder eine vitiöse Tautologie, wenn darauf keine andere Antwort gegeben werden könnte, als: sie wäre nicht endlich. In der That aber möchte eine andere schwer zu finden seyn. Versuchen wir nur zu exemplifiziren. Eine Zahl „zwischen 1 und 100" ist gewiß unbestimmt, aber eben so gewiß auch endlich. „Zwischen 1 und 1000 u. s. w." ist es ebenso. Läßt man jede Grenzenbestimmung weg, so wird es dadurch nicht anders, es sey denn daß man positiv die Unendlichkeit statuire und also sage: „unbestimmte" Zahlen sind unendliche.

nun obige Formel auch auf diesen Fall an und läßt man $\varphi$ von 0 an immer mehr und mehr zunehmen, so wird $\varphi$ immer größer, $\cos\varphi$ immer kleiner, der obige Bruch d. i. tang $\varphi$ also immer größer, ganz der Natur der Sache gemäß. Denkt man sich aber, daß $\varphi$ wirklich $= 90^0$ geworden ist, so gilt streng genommen die obige Formel nicht mehr, sie geht aber, da für diesen Fall $\varphi = 1$, $\cos\varphi = 0$ ist, in das Symbol $\frac{1}{0} = \infty$ über, wodurch nun eben angedeutet wird, daß in diesem Falle die Tangente, als stetige Größe, unbegrenzt, ohne Ende, im eigentlichen Sinne unendlich, vollgroß nach Busse gedacht werden muß." Hier müßte doch jedenfalls, und gerade das ist die Hauptsache, erörtert werden, ob die Formel für die tang $\varphi$, $\frac{\sin\varphi}{\cos\varphi}$ in das Symbol $\frac{1}{0}$ übergehen kann, ohne daß man den Begriff der Tangente zerstört. Wenn es zum Begriff der Tangente eines Winkels gehört, daß sie von dessen beiden Schenkeln durchschnitten wird, dann ist obiges Symbol als Formel für die Tangente offenbar widersprechend; es muß dann immer der Sinus unter 1 und der Cosinus über 0 bleiben. Gehört dagegen das Durchschnittenwerden nicht zum Begriff, so muß dieser eine erweiterte Fassung erhalten, und es wäre daher, bevor man den gedachten Uebergang sich vollziehen ließ, zuerst der erweiterte Tangentenbegriff klarzustellen gewesen.

Weiter sagt Grunert: „Wer sich nur ein bestimmtes Stück einer Parabel, einer Hyperbel oder einer Kegelfläche vorstellt, hat noch keinen vollständigen Begriff davon. Um sich dieselbe, ich möchte sagen, in ihrer Ganzheit vorzustellen, muß man sie sich in ihrer unendlichen Ausdehnung, immer nach einem und demselben Gesetze gekrümmt und gebildet denken. Dies sind andere Beispiele, wo stetige Größen wirklich als unendlich gedacht werden müssen." Hier müssen wir doch fragen: wozu der Luxus des „Ganzdenkens", da das Bildungsgesetz der erwähnten Größen ja doch überall eins und dasselbe ist? Da thut ja jedes kleinste Stück die nämlichen Dienste. Viel

beſſer ließe ſich noch die Nothwendigkeit des „Ganzdenkens“ bei den ſog. unendlichen Reihen motiviren, deren Werth ſtets wächſt, alſo nicht einer und derſelbe bleibt; aber wir haben ſchon gehört, daß hier — ſowie überhaupt beim Unendlichen — die „Ganzheit“ begrifflich ausgeſchloſſen iſt.

Endlich heißt es: „Etwas Aehnliches findet ſtatt, wenn man beim Kreiſe die ihn beſchreibende gerade Linie, nachdem ſie einen Umlauf vollendet, nicht ſtille ſtehen, ſondern ihre Umläufe willkürlich oft fortſetzen und wiederholen läßt. In der analytiſchen Trigonometrie gebraucht man in der That dieſe Vorſtellung durchgängig. Auf ähnliche Art kann man ſich auch die Ellipſe und jede andere geſchloſſene Curve als unendlich denken. Die Cycloide und Epicycloide, welche durch Umwälzung eines Kreiſes entſtehen, ſind ebenfalls unendliche Größen. Wenn der Kreis ſeine Umwälzung einmal vollendet hat, muß man ihn nicht ſtille ſtehen laſſen; man kann die Umwälzung willkürlich oft wiederholen.“ Allein es iſt wohl klar, daß dieſe Betrachtungsweiſe höchſtens zu dem „sine fine finitum“ führt, nicht zum aktual Unendlichen. So lange der Kreis ſeine Umwälzungen fortſetzt, iſt die zurückgelegte Bahn endlich, und er kann doch unmöglich mehr thun, als daß er ſie eben — fortſetzt. Deswegen mag Gutberlet aus den Grunert'ſchen Ausführungen immerhin den Schluß ziehen, daß dieſer Gelehrte der Meinung iſt, das aktual Unendliche ſey in der Mathematik unentbehrlich; die wirkliche Unentbehrlichkeit iſt nicht nachgewieſen.

2. Gutberlet möchte aber gern ſeine Anſicht über das Unendliche der Mathematik auf eine breitere Grundlage ſtellen als auf die Ausführungen eines einzelnen Mathematikers. Darum fährt er fort (S. 53): „Betrachte man die von allen Mathematikern wenigſtens der Neuzeit aufgeſtellten Definitionen von $\infty$ und 0, als Grenzwerthen von Veränderlichen und den Begriff der Grenze ſelbſt. Nach Schlömilch (Handb. der math. Analyſis 1. Th. § 5) iſt $\infty$ nicht eine beſtimmte Größe, ſondern eine fortwährend ſich ändernde, jedoch über alle angeb-

baren Grenzen hinausliegende Variabele." Es folgt nun eine Bemerkung über die Behandlung der Variabeln, worin gesagt wird, daß diese, wiewohl sie sich fortwährend ändern, doch nur als Constanten in Rechnung gezogen werden können, indem man nämlich die successiven Momente ihrer Entwickelung in's Auge faßt.*) Dann heißt es weiter: „Diese Bemerkung vorausgeschickt behaupten wir, daß die von Schlömilch und allen Mathematikern angenommene Definition des $\infty$ als einer über alle angebbaren Grenzen hinausgewachsenen Größe das aktual Unendliche einschließt. Denn jenes ‚Wachsthum der Variabeln über alle angebbaren Grenzen hinaus' kann nicht so verstanden werden, daß man in jeder Gleichung zwischen den veränderlichen sie als wachsend denkt, sondern man postulirt dann eine Gleichung, in welcher die veränderliche über alle angebbaren Grenzen hinaus gewachsen ist, d. h. in der sie den unveränderten Werth des nun wirklich Unbegrenzten, d. h. kategorematisch Unendlichen hat. Dasselbe gilt auch für die abnehmende Variabele..... Kürzer pflegt man auch zu sagen: ‚$\infty$ ist größer als jede angebbare Größe'. Aber das wäre sie nicht, wenn sie nicht aktual unendlich wäre. Denn wäre sie das nicht, so könnte man sie noch so groß nehmen, so könnte man immer eine größere finden. Und wenn die unendlich kleine Größe nicht wirklich 0 geworden wäre, so ließe sich ein Kleineres als sie, nämlich 0 angeben."

Hier können wir Gutberlet nur zustimmen, wenn er aus den angeführten Definitionen, diese streng genommen,

*) Die obige Bemerkung ist unzweifelhaft richtig, und zwar schon deshalb, weil jede Zahl, jeder Buchstabe, jedes Symbol, kurz jedes Werthzeichen in derselben Rechnung denselben Werth behalten muß. Davon sind 0 und $\infty$ nicht ausgenommen, und wenn man daher überhaupt mit 0 dividiren, d. h. diese Division nicht bloß symbolisiren, sondern auch ausführen will, so muß $\frac{0}{0}$ immer $= 1$ gesetzt werden, eine Forderung, die Gutberlet ausdrücklich zurückweist, weil er dadurch mehrfach in seiner Beweisführung gestört wird. (Vgl. S. 58, 60 u. sonst.) Zur Motivirung wird dabei nur bemerkt, daß man das Unendliche nicht nach den gemeinen algebraischen Regeln behandeln könne.

ſchließt, daß in der Mathematik das aktual Unendliche poſtulirt werde. Denn was wirklich größer reſp. kleiner ſeyn ſoll als jede angebbare endliche Größe, kann nicht ſelbſt wieder eine (angebbare) endliche Größe ſeyn — ſie müßte ja ſonſt größer reſp. kleiner ſeyn als ſie ſelbſt. Aber dieſe ſtrenge Faſſung iſt doch wohl nicht nothwendig. Größer (und kleiner) als jede angebbare endliche Größe ſind immer auch endliche Größen *dann* möglich, wenn auf das Prävenire, auf die vorherige Beſtimmung verzichtet wird, weil ja *nachher* ſich immer größere (kleinere) angeben laſſen. Genauer möchte es deshalb allerdings ſeyn, ſtatt „angebbar" lieber zu ſagen „angegeben", aber dieſe Formalität macht ja nichts aus, da auch bei letzterer Faſſung die vollkommene Freiheit des „Angebens" klar genug hervortritt. Genug, es laſſen ſich über jede angegebene und auch über jede angebbare endliche Größe hinaus weitere größere und kleinere angeben, wenn auf die vorherige Beſtimmung verzichtet wird, und ſo dürfte gegen die uſuelle Faſſung für das Unendliche nichts Sachliches einzuwenden ſeyn. Man ſteckt den Kreis der jeweiligen Betrachtung ſo weit ab, als es eben nothwendig erſcheint, und nennt dann die äußerſte — *für dieſe Betrachtung* unerreichbare reſp. faktiſch unerreichte — Grenze „unendlich". Daß dies *logiſch* unzuläſſig ſey, wird nicht geſagt werden können, und wer gegen die formale Correctheit Etwas einzuwenden hat, wird eine correctere Faſſung vorzuſchlagen haben. Wir unſererſeits finden nur die, daß man ſtatt „angebbar" ſagt „angegeben", welche Faſſung freilich auch den Gedanken nicht mit wünſchenswerther Präciſion zum Ausdruck bringt. Jedenfalls liegt der ſchlimmſte Fehler in dem Wort „unendlich", welches aus der Mathematik ganz verbannt werden ſollte.

Daß faktiſch nicht alle Mathematiker das Unendliche der Mathematik für ein wirklich Unendliches halten, dafür führt *Gutberlet* ſelbſt mehrere Beiſpiele an, ſo beſonders *Cauchy* und *Lagrange*, welchem Letztern er ein „enorm großartiges mathematiſches Talent" zuſpricht, ſowie bezüglich des unendlich

Kleinen Carnot, welcher (Geom. d. Stellung I. § 19) sagt: „Eine unendlich kleine Größe ist nicht eine Größe gleich Null, sondern eine Größe, welche Null zur Grenze hat.“ *)

3. Noch werthvoller für die Begründung der in Rede stehenden Ansicht wäre es, wenn sie statt auf die üblichen Theorien sich zurückführen ließe auf die allgemeine Praxis; alsdann könnte man mit Fug und Recht sagen, daß „die Mathematik“ das aktual Unendliche postulire. Darum gibt Gutberlet sich denn auch außerordentlich viel Mühe, Nachweise dieser Art beizubringen, aber man darf sagen, daß sie alle an einem Fehler leiden, nämlich an einer constant wiederkehrenden unerwiesenen Voraussetzung; es wird angenommen, daß überall da, wo das Gleichheitszeichen angewandt wird, immer auch eine correcte Gleichstellung gemeint sey, und daß insbesondere das unendlich Kleine, welches man = 0 setzt, deswegen auch correct 0, das reine Nichts seyn müsse. Nimmt man dieses an, dann freilich ist der Nachweis, daß man in der Mathematik mit dem potential Unendlichen nicht auskommt, sehr leicht; aber dann verwickelt man sich auch in Widersprüche, die Gutberlet zu lösen nicht vermag, und die doch so einfach sich heben, wenn man die Gleichstellung in den Fällen gedachter Art nur als eine annähernde faßt. Kann dies, wie wir hoffen, zur Evidenz bewiesen werden, so wird man zu dem Schlusse gelangen müssen, daß die Mathematik das aktual Unendliche nicht postulirt, sondern vielmehr geradezu perhorrescirt.

## § 12. Die Mathematik perhorrescirt das aktual Unendliche.

1. Setzt man einen periodischen Dezimalbruch correct dem endlichen Werthe gleich, den er darstellen will, z. B. 0,33333 ..... correct $= \frac{1}{3}$, so sieht Jeder sofort ein, daß

*) G. stößt sich an dieser Aeußerung und nennt sie „durchaus unsinnig“, da ja jede Zahl die Null zur Grenze (der Abnahme) habe. In der That ist der Ausdruck recht ungeschickt; statt „Größe“ sollte es wenigstens heißen: „Variabele“.

hier die potentiale Unendlichkeit nicht genügt; die Reihe der Dezimalstellen mag so groß werden wie sie will: so lange sie endlich bleibt, wird der Werth $\frac{1}{3}$ correct nicht erreicht. Dasselbe gilt von andern Bruchreihen, die Gutberlet bei seiner Beweisführung verwendet, z. B. von $\frac{1}{2}+\frac{1}{2^2}+\frac{1}{2^3}+\frac{1}{2^4}\ldots\ldots$, welche Reihe im Bereiche des endlichen Wachsthums den Werth 1 nie erreicht, und von den sog. irrationalen Zahlen. Immer muß entweder auf die correcte Gleichstellung verzichtet werden, oder man ist genöthigt, das aktual Unendliche zu Hülfe zu nehmen, ein Drittes bleibt nicht übrig. Welches von den beiden Gliedern der Disjunktion soll man nun wählen? Auf den ersten Blick möchte doch einleuchten, daß von einer correcten Gleichstellung in den gedachten Fällen nicht die Rede seyn kann und daß also die Wahl sich ganz von selbst ergibt, ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, die mit dem Begriffe des aktual Unendlichen verknüpft sind. Doch gleichviel; wer das zweite Glied wählt, hat die Consequenzen davon auf sich zu nehmen. Er muß also, um zu dem ersten der obigen Beispiele zurückzukehren, angeben, wo der Divisionsrest, den jede endlich-vielmalige Division zurückläßt, endlich bleibt? Er „verschwindet" — aber wie geht das denn zu? Bei jeder frühern Division ist er doch nur immer kleiner geworden und zwar so, daß er ein bestimmter endlicher Theil des frühern war ($\frac{1}{10}$ desselben), und wenn er also zuletzt verschwindet, so müssen die frühern mit verschwinden, da $10\times 0$, $100\times 0$ u. s. w. doch immer $=0$ ist. Ja selbst der ganze Dezimalbruch muß verschwinden, da jeder Rest $\frac{1}{9}$ der letzten Dezimalstelle an Werth repräsentirt. Denn $\frac{1}{3}=0{,}3+\frac{1}{30}$ $=0{,}33+\frac{1}{300}=0{,}333+\frac{1}{3000}$ u s. w.; immer ist der Rest $=\frac{1}{9}$ der letzten Dezimalstelle, und wenn er also verschwindet, zu 0 wird, so verschwindet auch $9\times 0$, $90\times 0$ u. s. w., kurz der ganze Dezimalbruch.*)

*) Die Schreibweise $\frac{1}{3}=0{,}3333\ldots\ldots$ ist so incorrect wie die § 10, 2 erwähnte; es entsteht der Schein, als werde der unaustilgbare Rest in

Das Nämliche ergibt sich aus der Betrachtung der zweiten obigen Bruchreihe. Haben wir $\frac{1}{2}+\frac{1}{2^2}+\frac{1}{2^3}$ oder $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}\ldots\ldots$ so wird das, was an 1 fehlt, immer nur zur Hälfte beigefügt, die andere Hälfte bleibt noch zurück; und wenn letztere also irgend einmal $=0$ wird, so wird damit die andere und folgerecht alles Frühere auch $=0$.

Ueber die irrationalen Zahlen ist das Nöthige früher schon gesagt worden. (Vgl. § 1, 4.)

Will man also an der correcten Gleichstellung festhalten, so hat man die angeführten Consequenzen mit zu übernehmen. Doch es sind nicht die einzigen. Erinnern wir uns an das oben (§ 10, 3) erwähnte Verfahren, wonach man zum Zwecke der Verwandlung eines periodischen Dezimalbruchs in einen bestimmten endlichen Bruch die verkürzte Stellenreihe der unverkürzten, den Theil also dem Ganzen gleichsetzt; es ist klar: wer prinzipiell jedes Gleichheitszeichen im Sinne einer correcten Gleichstellung glaubt nehmen zu müssen, der darf auch hier keine Ausnahme machen und muß also der Mathematik einen so ganz augenfälligen, horrenden Fehler, einen Verstoß gegen den elementarsten Grundsatz alles Rechnens zur Last legen. Da denken wir denn doch, daß die „Mathematik", wenn sie in Person zu Wort käme, gegen ein solches Vorgehen entschieden protestiren und mit uns erklären würde, daß sie dasselbe perhorrescire. Fehlt auch nur eine Dezimalstelle in der frühern ganzen Reihe, so ist die zur correcten Gleichstellung erforderliche absolute Identität nicht mehr vorhanden, und es ist doch bekannt, daß das gleiche Verfahren auch angewandt wird, wenn mehrere, ja beliebig viele Stellen durch Multiplication vor das Komma gebracht werden müssen — bei mehrstelligen Perioden und wenn außerdem auch noch eine Reihe Nullen der ersten Periode vorhergeht.

---

die Punkte aufgelöst. Um Irrthümern vorzubeugen, sollte man schreiben $0{,}3333\ldots. \frac{3}{\infty}$.

Alle dieſe Widerſprüche nehmen die Anhänger des aktual Unendlichen mit leichtem Herzen hin. Ebenſo Gutberlet, der ſie als eigentliche Schwierigkeiten, die einer Löſung bedürften, gar nicht in Betracht zieht. Es gibt aber noch andere, die er ſelbſt ſcharf betont und an deren Löſung er ſich verſucht. Dieſelben ergeben ſich daraus, daß man, wie S. 37 ff. ausführlich nachgewieſen wird, das unendlich Kleine bald als Null, bald als Etwas behandelt, was offenbar dann — aber auch nur dann — unſtatthaft iſt, wenn man keine „annähernde" Gleichſtellung zuläßt. Ueber dieſe Schwierigkeiten heißt es (S. 81): „Aber verwickeln wir uns damit nicht in einen unauflöslichen Widerſpruch? Das Differenzial ſoll ganz genau = 0 und wieder durchaus eine Größe ſeyn. Und die Null, inſofern ſie gleich $dy$ (ein unendlich Kleines) iſt, ſoll größer ſeyn als dasſelbe Null, inſofern es = $dx$ (ein anderes unendlich Kleines) und zwar hier $nx^{n-1}$ mal größer (ein beſtimmtes Produkt von jenem). Nullen vergleicht man mit einander; mit Nullen rechnet man, obgleich oben gezeigt wurde, daß dies durchaus unſtatthaft, ja unſinnig iſt; denn mit dem Nichts läßt ſich nicht rechnen. Die Art und Weiſe, wie Klügel zwiſchen das Nichts und ein Etwas noch ein Mittelding einſchiebt, indem er der ‚bezüglichen Größe', der Beziehung, die von der Größe abſteht, dieſe Stelle einräumt, kann nicht genügen, zumal jenes Verhältniß wieder eine Größe iſt. Wie kann man zwiſchen dieſer Scylla und Charybdis der Differenzialrechnung und ſchon der algebraiſchen Analyſis ungefährdet hindurchkommen?" Man ſieht, wie das Prinzip der correcten Gleichſtellung, dem das aktual Unendliche in der Mathematik ſeinen Urſprung verdankt, auf der andern Seite auch ſchwere Verlegenheiten im Gefolge hat, ſo zwar, daß wirklich ein heroiſcher Muth dazu gehört, ihre Löſung zu verſuchen. Ein Mittelding zu finden zwiſchen Etwas und Nichts, welches „ganz genau = 0 und wieder durchaus eine Größe" iſt, das iſt ein ſchweres Stück Arbeit. Sehen wir zu, was Gutberlet zur Löſung vorbringt.

2. „Hier kann", fährt er fort, „nur ein Leitstern helfen, der aber meines Wissens noch keinem Mathematiker geleuchtet hat, nämlich der Gedanke, den Thomas von Aquin so häufig vom unendlich Großen ausspricht: ‚Was in einer Beziehung unendlich ist, kann unter einer andern endlich seyn. Vgl. z. B. 3 p. 9. 10 a. 3 ad 2m. Die ausführliche metaphysische und mathematische Begründung desselben haben wir bereits oben*) gegeben. Derselbe gilt aber auch in voller Wahrheit vom aktual unendlich Kleinen, von der Null. Was unter einer Rücksicht ein unendlich Kleines ist, kann unter einer andern noch endlich klein oder was dasselbe ist, endlich groß seyn, was unter einer Rücksicht Null ist, kann unter einer andern etwas seyn. Nur das schlechthin unendlich Kleine ist (ebenso wie das schlechthin unendlich Große unter jeder Beziehung unendlich) in jeder Beziehung Nichts. Die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung, zwischen absolut unendlich Kleinem oder absolutem Nichts und relativ unendlich Kleinem oder relativem Nichts leuchtet ohne alle weitere Beweisführung ein und wird einigermaßen auch außer der Mathematik angewandt. Gewiß ist es etwas anders zu sagen: Gar Nichts und etwas anders: Nichts an Weisheit, oder Nichts an Tugend, Nichts an Reichthum, was dasselbe ist wie: Keine Weisheit,

*) Wo denn? Wir haben trotz allem Suchen Nichts gefunden, was einer wirklichen Begründung ähnlich sähe. Wir wollen aber eine Stelle mittheilen, die hierher zu rechnen seyn möchte. S. 16, wo G. es mit dem Einwande zu thun hat, wie die „einseitig begrenzte" Linie BX unendlich seyn könne, da sie kleiner sey als AX, wird dieser Einwurf zunächst den Gegnern zurückgegeben, die ja auch verschiedene Abstufungen in der „Vermehrbarkeit" zuließen, und dann heißt es weiter: „Im Uebrigen ist gar keine Schwierigkeit in der Annahme zu entdecken, daß ein Unendliches größer sey als das andere; denn unendlich heißt an und für sich nicht das Größte unter allem Möglichen seyn, sondern nur einfach ohne Grenzen seyn. Nun ist doch sonnenklar und wird vom hl. Thomas sehr häufig wiederholt (vgl. unten), daß Etwas, was in einer Beziehung, nach einer Richtung hin begrenzt, endlich ist, nach der andern hin unbegrenzt gefaßt werden kann. Vergleicht man nun 2 Unendliche mit einander u. s. w." Unter der einen „Beziehung" ist also die eine Seite der Linie zu verstehen, und das hinweisende „unten" geht vermuthlich auf die hier in Rede stehende Ausführung.

keine Tugend, kein Reichthum. Das gar Nichts kann allerdings nicht größer seyn als ein anderes gar Nichts, beide können gar nicht mit einander verglichen, ihr Verhalten nicht berechnet werden, man weiß nur von ihnen, daß Nichts = Nichts ist. Betrachtet man die relativen Nichtse in dem ihnen allen gemeinsamen Nichts, so sind sie alle gleich, oder sind unberechenbar. Wie die unendlich Großen von Seiten ihrer Unendlichkeit unzugänglich, unvergleichbar sind, und man nur von ihnen weiß, daß sie hierin alle gleich sind, ebenso bei den unendlich Kleinen. Von ihrer unendlichen Kleinheit aus betrachtet sind sie unvergleichbar, nur daß man weiß, daß sie hierin alle gleich sind. Aber von Seite des Positiven, was das bezügliche Nichts einschließt, sind sie vergleichbar und verschieden. Denn ich kann recht gut schätzen (wenn auch bei diesem Beispiele nicht in Zahlen angeben), daß keine Tugend schlimmer ist als keine Weisheit, und kein Reichthum nicht so schlimm als keine Weisheit, und daß 10 Mal, d. h. in 10 Fällen kein Geld haben etwas ganz anderes ist als einmal, obgleich das Endresultat das nämliche ist; nämlich $10.0 = 1.0 = 0$. Hier haben wir das so sehnlichst gesuchte Mittelding zwischen Nichts und Etwas. Das relative Nichts ist Etwas von seiner positiven, endlich großen Seite, ist Nichts von seiner negativen, endlich (unendlich? Endlich groß und endlich klein wurden so eben gleich gestellt.) kleinen Seite."

Diese Lösung wird nun auch verwerthet zur Erklärung der verschiedenen Ordnungen des unendlich Kleinen sowie des Umstandes, daß das unendlich Kleine einer jeden Ordnung gegen das der vorhergehenden Ordnung vernachlässigt werden darf und wird. Indem nämlich eine Größe herabsinkt aus der Endlichkeit in die verschiedenen Gebiete des unendlich Kleinen, wird sie jedesmal für das Gebiet, welches sie eben verläßt, correct zur Null und kann also dort vernachlässigt werden; für die folgenden Ordnungen aber bleibt sie immer noch Etwas und kann darum auch immer als ein Etwas behandelt werden.

Wir glauben ausführlich genug citirt zu haben, um dem Leser ein Urtheil über die seltsame „Lösung" zu ermöglichen. Vermuthlich wird er im günstigsten Falle der Meinung seyn, daß doch nur neue Geheimnisse an die Stelle der andern treten. Wie wir unsererseits darüber denken, haben wir bereits früher ausgeführt*) und wollen hier nur kurz bemerken, daß die verschiedenen Nichtse sich nicht unterscheiden „durch das Positive, welches das bezügliche Nichts einschließt", sondern durch das, was jedesmal ausgeschlossen wird. Einen positiven Einschluß enthält kein Nichts, auch nicht das Nichts der Mathematik, die Null, welche das völlige Verschwundenseyn der Größe anzeigt, an deren Stelle sie tritt. Die Art, wie G. hier über die Null philosophirt, hat, soviel wir wissen, in der mathematischen Praxis ganz und gar keine Unterlage, und schwerlich würde er auch selbst seinem „Leitstern" viel Vertrauen schenken, wenn er sich nicht eben in einer so schlimmen Zwangslage befände.

Was übrigens die angezogene Stelle des h. Thomas betrifft, so wird der Leser deren Sinn schon errathen haben. Sofern nämlich das Unendliche überhaupt zugelassen wird, gleichviel ob im aktualen oder potentialen Sinne, wird auch zugegeben werden müssen, daß die Unendlichkeit sich beschränken kann auf die eine oder andere Qualität oder Beziehung des betreffenden Objektes. So kann man sich ja z. B. einen „unendlich langen" schmalen Streifen denken, dessen Länge unendlich, dessen Breite aber endlich ist; und so wäre eine „unendlich große" Volksmenge unendlich in Hinsicht auf die Zahl, endlich aber in Hinsicht auf die Natur der Einzelwesen. Eben das sind denn auch die Beispiele, durch welche der h. Lehrer an der bezogenen Stelle seinen Gedanken veranschaulicht. Er sagt: Ad 2$^{dum}$ dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, quod est alio modo finitum: sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem, quae sit secundum longitudinem

*) Idealismus oder Realismus? S. 146 ff.

infinita, secundum latitudinem autem finita. Sic igitur si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundum aliquid, sc. secundum multitudinem, secundum tamen essentiae rationem haberent finitatem.

Eine andere Lösung versucht Prof. Dr. Freyer in seiner Eingangs erwähnten Arbeit. Nachdem er zunächst die Schwierigkeit selbst formulirt hat,*) weist er darauf hin, daß es außer den extensiven Größen (den räumlichen und zeitlichen) auch noch andere, die intensiven gibt, bei denen die Theile nicht wie bei jenen neben, sondern in einander liegen. „Es gibt Größen, wie die Wärme, die Lichtstärke, die Geschwindigkeit, die Kraft, die durchaus als intensiv aufgefaßt werden müssen. So ist die letztere, die Geschwindigkeit, die intensive Größe der Bewegung. Denn offenbar ist in jedem Punkte des Weges die Geschwindigkeit schon vorhanden; denn wäre sie es nicht, so könnte sie auch in keiner endlichen Zeit als vorhanden gedacht werden. Sie kann aber in jedem Punkte der Zeit oder des Raumes größer oder kleiner seyn; also müssen ihre Theile, ihre Grade, als in einander liegend betrachtet werden, obschon dieses Ineinanderliegen der unmittelbaren Anschaulichkeit, da es dem Raume und der Zeit nicht angehört, ermangelt." (S. 25.) Die Lösung der fraglichen Schwierigkeit wird nun in der Annahme gefunden, daß bei den verschwundenen, zu Null gewordenen Incrementen nur die Extension verschwunden sey, nicht die Intension, welche vielmehr noch zurückbleibe. „So bleiben z. B. bei dem Dreiecke, das durch Parallelverschiebung der einen Seite der Extension nach in drei ineinanderliegende Punkte zu-

*) S. 5: „Ist das verschwindende Increment wirklich verschwunden, also der gewollte Abschluß erreicht, so ist $dx = 0$, also ist $f(x + dx)$ ganz dasselbe Quantum wie $f(x)$, also ist $dy = 0$, und der Differentialquotient gibt $\frac{0}{0}$. Wie kann aber zwischen Größen, die Null sind, ein Verhältniß stattfinden? .... Kann man behaupten, daß eine Null in einer andern Null eine endliche Anzahl von Malen enthalten seyn könne? .... Man wendet weiter Differentialquotienten zweiter Ordnung an, spricht also auch von Differentialen der Differentiale, als ob Größen von der Quantität Null unter sich Differenzen haben könnten. U. s. w."

sammenschrumpft, die Richtungen der Seiten, mithin die Winkel, mithin die Seitenverhältnisse dieselben; die Sekante bekommt die Richtung der Tangente, obschon die Sehne verschwunden; die unendlichkleine Pyramidenspitze wird der Form nach eine der ganzen ähnliche seyn. (Nebenbei bemerkt: welche Form haben denn „drei ineinander liegende Punkte"? Kann da noch von einer „Spitze" die Rede seyn? Und wie kann es „Richtungen der Seiten", „Seitenverhältnisse" geben, wenn es keine Seiten gibt?) „Da also die intensive Größe der Theile, die aber selbst wieder intensive Größen sind, nicht ermangeln und das Merkmal des Continuirlichen an sich haben kann, so ist $\frac{dy}{dx}$ sehr wohl als Quotient denkbar, obschon Zähler und Nenner extensiv $= 0$ sind. Der Differentialquotient ist mithin der Exponent zweier intensiven Größen." (S. 26.)

Dieser letzte, von Freyer unterstrichene Satz, in dem die eigentliche Lösung des Räthsels kurz enthalten seyn soll, scheint uns den wirklichen Sachverhalt gänzlich zu verdrehen. Ueberall da, wo es sich um das Verhältniß zweier extensiven Variabeln zu einander handelt, faßt der Differentialquotient eben auch nur die Extension in's Auge; um die Intension, wenn es eine gibt, kümmert er sich nicht; sie liegt so vollkommen abseits wie die Breite eines Streifens, dessen Länge bestimmt werden soll. Wer den Sachverhalt lassen will wie er ist, der wird sagen müssen: der Differentialquotient ist der Exponent zweier extensiven Nullen, und diese extensiven Nullen wird er auffassen müssen als die Elemente eines extensiven Etwas, welches Etwas sich eben aus jenen Nullen zusammensetzt. Daran ist nun einmal Nichts zu ändern. Gutberlet hat hier den richtigen Ausdruck gefunden: es muß ein Mittelding gesucht werden zwischen Etwas und Nichts. Wer an dieser Aufgabe verzweifelt, dem bleibt Nichts übrig als — der Rückweg. Es muß der Fehler aufgesucht und vermieden werden, der in diese Zwangslage, in diese Sackgasse geführt hat.

2. Warum muß denn das unendlich Kleine zugleich Etwas und Nichts seyn? Weil die allgemein eingeführte Rechnungsweise dies erfordert. Aber ist es denn wahr, daß sie eine solche Forderung stellt? Wie soll das bewiesen werden? Antwort: Die Rechnungsweise wäre sonst unrichtig, und die Resultate wären es ebenfalls. Gut, aber zwischen richtig und richtig ist ein Unterschied. Man kann bloß sagen, daß beide nur unter jener Voraussetzung correct richtig sind. Verzichtet man auf diese correcte Richtigkeit, so ist eine Schwierigkeit nicht mehr vorhanden und man braucht dann nicht zu Lösungen seine Zuflucht zu nehmen, die den Stempel der Verzweiflung an der Stirne tragen. Auch die Vernachlässigung des unendlich Kleinen jeder Ordnung gegen die vorhergehende ist alsdann erklärt und gerechtfertigt; das Vernachlässigte ist eben gegen das zur Rechnung Gebrachte jedesmal „verschwindend klein", d. h. so klein, daß der Fehler, den man begeht, nicht weiter beachtet zu werden braucht. Das Nämliche gilt auch vom unendlich Großen und zwar von jeder Ordnung desselben. Es ist eitel Täuschung, wenn man glaubt, daß das angegebene Verfahren hier unzulässig sey, weil man bei Vernachlässigung eines unendlich Großen erster Ordnung gegen ein solches der zweiten einen „unendlich großen" Fehler begehe; denn die Größe dieses Fehlers bemißt sich doch stets nach dem in Rechnung Gezogenen, nicht nach dem Endlichen, und nur gegen letzteres wäre derselbe doch unendlich groß. Man sieht das ja sehr deutlich an jeder Messung, die wir im Leben oder auch in der Wissenschaft praktisch vornehmen. Handelt es sich z. B. darum, die Entfernung zwischen Paris und Petersburg zu bestimmen: was macht da eine Ungenauigkeit von einem oder einigen Fuß? Sie ist „verschwindend klein", während sie bei ganz kleinen Distanzen unerträglich groß seyn würde. Groß und klein sind ja nur relative Begriffe, und deshalb ist niemals ein Fehler „an sich" groß, „an sich" unendlich, „an sich" unstatthaft, sondern immer bemißt sich die Statthaftigkeit nach der Größe des zur Rechnung Gezogenen. Selbst die ganze Entfernung zwischen Paris und

Petersburg und noch beliebig viel größere sind „verschwindend klein" und können gänzlich außer Betracht bleiben, wenn nur das in Betracht Genommene groß genug ist, um die betreffende Ungenauigkeit zu vertragen. Dieser Fall aber liegt bei den verschiedenen Ordnungen des Unendlichen — des Großen wie des Kleinen — grundsätzlich immer vor; man denkt sich diese Ordnungen eben so weit auseinander liegend, als nöthig ist, um die fragliche Vernachlässigung ohne wesentliche Beeinträchtigung der Richtigkeit des Resultates vornehmen zu können.

Vielleicht aber wird man einwenden, daß dann doch immer Fehler gemacht würden und also ein ganz richtiges Resultat niemals sich ergeben könne. Freilich, aber wo haben wir denn bei den Rechnungen mit dem Unendlichen trotz der hier üblichen Vernachlässigungen ein „ganz richtiges" Resultat? Einen Fall dieser Art, der als solcher sich klar nachweisen ließe, möchten wir sehen. Es ist uns nicht im mindesten zweifelhaft, daß der versuchte Nachweis hier immer eine petitio principii involvirt: die correcte Richtigkeit, die man beweisen will, setzt man schon gleich voraus. Nehmen wir, um dies zu zeigen, eines von den Beispielen, die wir früher schon gehabt haben.

Will man den Dezimalbruch 0,142857142857.... in einen gewöhnlichen Bruch verwandeln, so bringt man die ganze erste Periode durch Multiplication mit 1000000 vor das Komma und zieht dann den Dezimalbruch selbst davon ab. So erhält man: $999999\,X = 142857$. Dieses Resultat ist nur dadurch möglich geworden, daß man die 6 letzten Stellen des abzuziehenden Bruches, die dieser jetzt mehr hatte als der andere, wegließ. Damit begeht man also einen Fehler, und zwar einen ganz ansehnlichen, so daß, wie wir behaupten, ein ganz richtiges Resultat sich nicht ergeben kann; nur annähernd kann dasselbe richtig seyn, indem der Gesammtwerth der weggelassenen Dezimalstellen bei fortgesetztem Wachsthum der Reihe wohl immer kleiner wird, aber niemals verschwindet. Dem gegenüber behaupten nun unsere Gegner, der Fehler, der zuletzt „unendlich klein" wird, könne $correct = 0$ gesetzt, also gänzlich geleugnet werden,

und in jener Weglassung liege also gar kein Fehler, was sich beweisen lasse aus dem correct richtigen Resultate. Denn die Ausrechnung ergebe ja $\frac{142857}{999999}$ = correct $\frac{1}{7}$, $\frac{1}{7}$ aber sey genau derjenige Werth, den man durch das umgekehrte Verfahren in jenen Dezimalbruch verwandeln könne. Aber hier liegt ja die petitio principii auf der Hand. Ist denn $\frac{1}{7}$ correct gleich dem obigen Bruch? Man wird uns gestatten müssen, gerade umgekehrt zu schließen: aus dem falschen Resultat ergibt sich, daß vorher ein Fehler gemacht worden ist.

Man muß also recht vorsichtig zu Werke gehen bei der Prüfung der „correct richtigen" Resultate. Wir unsererseits finden solche nur da, wo Weglassungen in Wirklichkeit nicht vorkommen, sondern nur zum Schein, wie wenn man einen unendlichen Kettenbruch in den betreffenden irrationalen Werth verwandelt (vgl. § 10, 1 u. 2). Dort ist deshalb die Gleichstellung eine correcte, und die genaue Richtigkeit des Resultates ist also nicht zu verwundern. Uebrigens sagten wir schon, daß das „Resultat" hier in nichts Weiterm besteht, als daß man eine unausführbare Aufgabe auf den kürzesten Ausdruck bringt.

Aus allem Gesagten glauben wir den Schluß ziehen zu müssen, daß die Mathematik diejenige correcte Gleichstellung, die immer vorausgesetzt wird bei dem Schluß auf das aktual Unendliche, nicht nur nicht postulirt, sondern durchaus perhorrescirt. Daraus aber folgt, daß auch das aktual Unendliche selbst ihr ganz und gar fremd ist. Sie kennt nur das potential Unendliche — das „beliebig" Große und Kleine — und nur dieses gestattet ja auch die verschiedenen „Ordnungen" als verschiedene Gebiete, die man eben gerade in Betracht ziehen will. Keine von diesen Ordnungen ist die „letzte", die „unendliche", bei der man nothwendig stehen bleiben müßte, sondern die Betrachtung kann immer weiter gehen.

Die incorrecte Gleichstellung findet ferner ihre zweckmäßige Anwendung bei der Definition der elementaren Raumgrößen, wo sie dann auch wieder eine nicht unerhebliche Schwierigkeit

löst. Bekanntlich gibt man dem Punkte gar keine, der Linie nur eine und der Fläche nur zwei Ausdehnungen: wie ist dies zu denken? Besonders beim Punkte ist die Schwierigkeit unverkennbar; denn wenn er gar keine Ausdehnung hat, so ist er ja das reine Nichts, und wie kann nun ein Nichts vom andern „abstehen", wie kann es „sich bewegen" (um den Begriff der Linie herzustellen)? Da bleibt doch wohl nichts Anderes übrig, als daß man die Punkte sowohl wie die Linien und Flächen sich als Körper denkt, in der Weise, daß bei Flächen die dritte, bei Linien die zweite und dritte und bei Punkten alle drei Dimensionen nahezu — nicht ganz — verschwinden, und daß also, wenn man die Breite einer Linie, die Dicke einer Fläche = 0 setzt, hiermit nur eine incorrecte Gleichstellung, die aber der correcten sich beliebig nähern kann, gemeint ist. Diese Auffassung findet denn auch in neuerer Zeit, besonders seit Gauß, immer mehr Anhänger, und es ist nur zu bedauern, daß diese Anhänger doch in andern Punkten das falsche Prinzip noch immer ängstlich umklammern in der Meinung, die Ehre der Mathematik als einer „exakten" Wissenschaft stehe hier auf dem Spiele.*)

*) Aus keinem andern ersichtlichen Grunde geschieht es, wenn P. Du Bois Reymond (Allgemeine Funktionentheorie, 1. Th. S. 58 ff.) sich soviel Mühe gibt um die Klarstellung des geheimnißvollen „Grenzbegriffs", d. h. des Ueberganges gewisser endlos wachsender Variabeln (convergenter Reihen) in ihren zugehörigen Grenzwerth. Hier hilft der Recurs auf die Punktdicke nicht, da letztere ja eine ganz beliebige ist, die durch fortgesetzte Idealisirung immer noch weiter der Null nahe gebracht werden kann. Deshalb kann der Fall nie eintreten, den der „Empirist" mit den Worten ausspricht: „Vor dem Ideal selbst mache ich Kehrt." Macht er erst Kehrt, wenn er muß, so thut er es nie; andernfalls aber ist die Beschränkung eine freiwillige, die hier zu nichts dient, da sie den wirklichen Uebergang unerklärt läßt. Die Lösung des Räthsels liegt ohne jede Frage in dessen Beseitigung. Wie man die Ausdehnung eines Punktes mit nur annähernder Correctheit = 0 setzt, so auch stellt man die convergenten Reihen ihrem bezüglichen Grenzwerthe gleich, z. B. 0,3333 .... $= \frac{1}{3}$, ohne damit sagen zu wollen, daß sie in diesen Grenzwerth wirklich einmal übergingen. Bei dieser Auffassung hat man denn auch nicht nöthig, mit dem „Idealisten" den Gleichheitsbegriff zu erweitern und zu sagen (S. 74): „Zwei endliche Größen,

## § 13. Die Theile des Ausgedehnten. Die möglichen Dinge.

Wir müssen nun übergehen zur Besprechung derjenigen Scheinexistenzen, die man als Stützen des Unendlichen bezeichnen kann, weil in ihnen das aktual Unendliche verwirklicht scheint. Hier gilt es, den Schein zu zerstören und jene Existenzen entweder als pure Illusionen resp. Fiktionen nachzuweisen, oder aber zu zeigen, daß sie nicht unendlich sind, wenigstens nicht in dem Sinne unendlich, wie wir diesen Begriff bis jetzt gefaßt und für unmöglich erklärt haben, d. h. daß ihnen keine unendliche Ausdehnung zukommt.

1. Zu den gedachten Stützen rechnen wir zunächst die Theile des Ausgedehnten. Daß mit ihnen das aktual Unendliche unabweisbar gegeben scheint, leuchtet sofort ein, wenn man nur die Frage stellt: aus wieviel Theilen besteht eine Linie, Fläche u. s. w., überhaupt ein Ausgedehntes? Die selbstverständliche Antwort scheint hier zu seyn: aus unendlich vielen, und damit haben wir schon gleich das unendlich Große, nämlich eine unendliche Zahl. Aber auch das unendlich Kleine; denn wie groß sind die unendlich vielen Theile des Ausgedehnten? Offenbar unendlich klein, denn wären sie noch endlich, so würde ihre Summe ein Unendliches ergeben.

Auf diese Schwierigkeit indirekt zu antworten ist leicht. Man braucht zu diesem Ende nur zu fragen: wie sind denn die Theile, aus denen das Ausgedehnte bestehen soll, beschaffen — ausgedehnt oder nicht? Beides ist unmöglich. Sind sie noch ausgedehnt, so bestehen auch sie wieder aus Theilen, so gut wie das Ganze, weil sie ja gleich diesem ausgedehnt sind und eben in der Ausdehnung, nicht in der Größe die Theilbarkeit begründet liegt. Also kehrt die Frage wieder: aus welchen Theilen bestehen die Theile? Und sie kehrt so oft wieder, bis

---

deren Unterschied unendlich klein ist, sind einander gleich", oder: „Eine endliche Größe ändert sich nicht, wenn ihr Unendlichkleines hinzugefügt oder hinweggenommen wird."

man auf Theile gelangt, die nicht mehr ausgedehnt sind. Alsdann aber begreift es sich nicht, wie diese unausgedehnten Theile in ihrem Verein ein Ausgedehntes constituiren können, da aus lauter Nullen, mag man sie auch noch so sehr häufen, doch nie ein Etwas entstehen kann.

Schwieriger ist die direkte Antwort, aber sie wird durch das Vorstehende doch wesentlich erleichtert. Steht es einmal fest, daß das Ausgedehnte nicht aus Theilen besteht, da diese weder ausgedehnt, noch unausgedehnt seyn können, so fragt sich nur noch: wie geht es denn zu, daß man dies dennoch glaubt? Die Antwort kann jetzt kaum mehr zweifelhaft seyn. Dasselbe ist nämlich theilbar; es kann in Theile zerlegt werden, wenigstens in Gedanken, und wenn dies nun geschehen ist, dann besteht es aus Theilen. Diese nothwendige Vorbedingung übersieht man, daher die Täuschung und die ganze Schwierigkeit. Denn eine Schwierigkeit ist jetzt ja nicht mehr vorhanden. Nach dem Theilungsgedanken besteht das Ausgedehnte allerdings aus Theilen, aber diese brauchen jetzt nicht mehr unausgedehnt zu seyn, noch unendlich klein, und es sind ihrer natürlich auch immer gerade so viele, als der Theilungsgedanke produzirt hat.*)

2. „Aber wie viele Theile sind denn beim Ausgedehnten möglich?"

Darauf antworten wir zunächst wieder indirekt mit der Gegenfrage: wie sind diese „möglichen" Theile beschaffen — ausgedehnt oder nicht? U. s. w.

Und auch hier wird die direkte Antwort wieder erleichtert durch die indirekte. Denn da die „möglichen" Theile weder ausgedehnt, noch unausgedehnt seyn können, so sind sie überhaupt nicht. Ohnehin versteht sich Letzteres ja auch von selbst, da die Theile ja eben nur als „möglich" bezeichnet werden, nicht als wirklich. Freilich ist man vielfach der Meinung, daß mit dem „Wirklichseyn" noch nicht das Seyn überhaupt erschöpft

*) Des Weitern vgl. Idealismus oder Realismus? S. 142 ff.

ſey, da es neben jenem, welches man auch „exiſtiren“ nennt, noch ein „ideales Seyn“, eben das „Möglichſeyn“ gebe. Wir unſererſeits können uns zu dieſer Diſtinktion durchaus nicht verſtehen. Wohl unterſcheiden wir das Mögliche vom Wirklichen, aber wir kennen nur *ein* Seyn, nämlich das Exiſtiren. Das Mögliche befaßt einen Beſtandtheil in ſich, der unzweifelhaft *exiſtirt*, und nur in dieſem exiſtirenden Beſtandtheil beſitzt es überhaupt ſein Seyn. Dieſer Beſtandtheil iſt a) der exiſtirende Grund, der es verwirklichen kann, wenn er will, und b) der irgendwo exiſtirende Gedanke an das Objekt jener Verwirklichung, alſo der Gedanke an die betreffende Kraftbethätigung. Beides muß exiſtiren, wenn das Mögliche nicht zum reinen Nichts, zur Illuſion werden ſoll. Wäre es noch nöthig, dieſes durch ein Beiſpiel zu erläutern, ſo würden wir etwa ſagen: die wirklich exiſtirende Perſon A kann jetzt die Handlung B vornehmen. Weil ſie das kann, ſo bezeichnen wir B als „möglich“ und drücken dies in einer Weiſe aus, daß der Schein wohl entſtehen kann, als müſſe ein ideales Seyn angenommen werden; wir ſagen nämlich: B „iſt“ möglich. Faktiſch exiſtirt B nicht, aber es „iſt“ — möglich, und ſo wird die Unterſcheidung zwiſchen realem und idealem oder zwiſchen aktualem und potentialem Seyn, kurz die Annahme, daß es neben dem Exiſtiren noch ein anderes Seyn gebe, durch die vulgäre Ausdrucksweiſe alſo ſehr begünſtigt. Aber worin beſteht denn eigentlich das fragliche Seyn des B? Um das zu erkennen, wollen wir es einmal wieder verſchwinden laſſen. Wenn entweder die Perſon A nicht mehr exiſtirt, oder wenn ſie die Fähigkeit, B zu ſetzen, nicht mehr beſitzt, oder endlich wenn in Dem, der B für möglich erklärt, dieſer reale Gedanke nicht mehr exiſtirt: was bleibt dann von dem „idealen“ Seyn des B noch übrig? Ohne Zweifel Nichts, und doch haben wir nur *Exiſtirendes* weggenommen. Auf Exiſtirendes alſo beſchränkt ſich das vorgebliche Seyn, und die ganze Diſtinktion wird ſonach hinfällig. Es gibt wohl reale und ideale *Dinge*, aber nur *ein* Seyn, nämlich das Exiſtiren. Auch die idealen Dinge exiſtiren *als*

solche so gut wie die realen, und was nicht existirt, das ist auch überhaupt nicht. Es gibt ferner Potenzen, die Etwas bewirken können, wenn sie wollen, aber es gibt kein potentiales Seyn im Gegensatz zum aktualen. Sie selbst haben ein aktuales Seyn, und das von ihnen Gewirkte hat dann, wenn es gewirkt ist, ebenfalls ein solches, vorher aber gar keines. Was dem aktualen Seyn des Gewirkten vorausgeht, beschränkt sich, wie oben gesagt, auf die betreffende Potenz und den Gedanken an eine bestimmte Bethätigung derselben.

Wir reden hier, wie man sieht, „von dem sog. real Möglichen. Mit dem logisch Möglichen oder dem „Denkbaren" verhält es sich im Wesentlichen nicht anders, da auch hier bei vorsichtiger Betrachtung weder eine andere Seynsweise (ein Seyn neben dem Existiren), noch das Unendliche zum Vorschein kommt. Die Logik beschäftigt sich mit existirenden Gedankendingen, und wenn gefragt wird nach deren Zahl oder nach der Zahl der logisch möglichen Dinge, derjenigen also, die keinen Widerspruch im Begriffe haben, so können diese erst dann gezählt werden, wenn die betreffenden Merkmale selbst sowohl wie in ihrer Zusammenstellung existiren, d. h. wenn sie durch Abstraktion gebildet und dann combinirt worden sind. Solcher Begriffe aber sind immer bestimmt viele, wenn auch kein Mensch sie angeben kann.

3. Wenn es aber, wie wir hier behaupten, nur Existirendes gibt, so wendet man uns vielleicht ein, daß aus diesem Satze zwei verhängnißvolle Consequenzen sich ergeben: der außerweltliche Schöpfer und die creatürliche Freiheit sollen damit nicht bestehen können. So Dr. Gloßner,*) der deswegen räth,

*) In einem von der Görres-Gesellschaft veröffentlichten Aufsatze über „die objektive Bedeutung des aristotelischen Begriffs der realen Möglichkeit" heißt es (S. 8): „Die Annahme, nur das Wirkliche, Aktuelle, nicht auch das Mögliche besitze objektive Realität, führt nun aber zu der wenn auch nicht überall erkannten und gezogenen Consequenz der Unveränderlichkeit und Absolutheit alles Seyns", und gegen F. A. Lange wird es (S. 31) als „eine der verhängnißvollsten Consequenzen des die Realität des Möglichen

zum aristotelischen Standpunkt zurückzukehren bezw. denselben nicht zu verlassen und zurückzukehren auf den durch Aristoteles glücklich überwundenen Standpunkt der eleatischen Philosophie, die auch nur Wirkliches, kein Mögliches gekannt habe. Aber die Wahrheit dürfte doch hier, wie so oft, in der Mitte liegen. Man darf das Mögliche nicht, wie die modernen Philosophen dies thun, radical eliminiren, nämlich auch die Realpotenzen leugnen, in denen dasselbe seinen Grund hat: Gott und die creatürliche Freiheit. Die Weltentwickelung ist nicht ein nothwendiges, rein mechanisches Sichauswirken der einmal gegebenen Ursachen und Kräfte, so zwar, daß man letztere nur zu kennen brauchte, um aus ihnen wie aus einer mathematischen Formel alles Zukünftige im Voraus berechnen zu können. Aber andrerseits darf man auch nicht so weit gehen, daß man dem Möglichen objektive Realität zuspricht, und vielleicht liegt gerade in dieser excessiven Deutung des ὂν δυνάμει der Grund, warum die aristotelische Ansicht in ihr völliges Gegentheil umschlug. Objektive Realität eignet nur den real vorhandenen Gründen des Möglichen, den aktiven und passiven Realpotenzen,*) die ihm seinen Ursprung geben können, sowie dem real vorhandenen Gedanken an diese Procreirung, nicht aber dem Möglichen selbst; und wenn wir trotzdem sagen: dies oder jenes „ist" möglich, so liegt darin eine gedankliche Anti-

---

leugnenden Standpunktes" hingestellt, daß derselbe „zu einem Fatalismus führt, mit dem die Freiheit des Willens unvereinbar ist". Noch andere Betrachtungen werden angestellt, um die objektive Realität des Möglichen zu erweisen, die uns aber durchaus nicht zwingend scheinen. So sollen z. B. die Arten in der Gattung ein potentielles Seyn haben. Aber der Sachverhalt ist doch wohl der umgekehrte: die Gattung hat in den Arten ein aktuales Seyn. Der „ärmere Inhalt" steckt in dem reichern.

*) Unter den aktiven Realpotenzen verstehen wir mit Gloßner diejenigen, welche selbstthätig das Mögliche verwirklichen, unter den passiven aber diejenigen, welche leidend zur Verwirklichung beitragen. Letztere sind nicht immer vorhanden, z. B. da nicht, wo Etwas erschaffen wird, wohl aber da, wo die Verwirklichung sich reduzirt auf eine neue Form, die dem Vorhandenen gegeben wird. So ist der Marmorblock, aus dem der Bildhauer sein Bild formt, die passive, er selbst die aktive Potenz.

cipation, ähnlich wie wenn wir ein Continuum aus seinen gedanklich noch erst zu bildenden Theilen „bestehen“ lassen.

Wir sind wieder zurückgekommen auf die Theile des Ausgedehnten. Gerade hier, so scheint uns, zeigt sich deutlich, daß das Mögliche keine objektive Realität haben kann. Denn die unendlich vielen Theile, in die das Ausgedehnte sich zerlegen läßt, sind ja alle „möglich“ und müssen also unter der gedachten Voraussetzung auch alle ein reales Seyn haben noch ehe sie „existiren“. So fragen wir denn nun wieder wie vorhin: sind sie noch ausgedehnt oder nicht? Im ersten Falle sind sie nicht alle genommen, es sind noch weitere „möglich“, und im andern kann ihre Summe kein Ausgedehntes ergeben. Diese Alternative liegt nun einmal vor, und wenn man die verschiedenen Lösungsversuche unbefangen betrachtet, so bleibt kein anderer Ausweg, als den möglichen Dingen das reale Seyn abzusprechen.

Noch ein paar weitere Inconvenienzen, welche die erwähnte Voraussetzung zur Folge hat, seyen hier kurz angeführt. Daß kein Gegner des aktual Unendlichen für die objektive Realität des Möglichen seyn kann, bedarf kaum des Beweises. Der möglichen Dinge sind unendlich viele, und mögen sie nun aktual oder potential seyn, für ihre Zahl ist das gleichgültig. Fassen wir aber speziell die mögliche Welt in's Auge. Sie war schon, bevor die wirkliche wurde. Wie lange schon? Offenbar von Ewigkeit. Denn wäre sie gleich der wirklichen entstanden, so mußte sie gleich dieser vorher möglich seyn; der „Möglichkeit“ ging also eine „Möglichkeit der Möglichkeit“ voran, und so weiter in infinitum. Bestand aber die mögliche Welt von Ewigkeit, und zwar, wie unsere Gegner dies ja wollen, als „objektive Realität“, so haben wir eine ewige Realität, die nicht Gott ist.

Achten wir ferner auf das Verhältniß der möglichen Welt zur wirklichen. Sind beide verschieden? Sind sie gleich? Weder das Eine noch das Andere kann angenommen werden. Alles was die wirkliche Welt an sich hat, mußte vorher möglich seyn, sonst hätte es nicht wirklich werden können. Also z. B. der Gesammtumfang, die Zahl der Einzelwesen, die Qualitäten

dieſer Einzelweſen, kurz Alles und Jedes, was der wirklichen Welt eignet, mußte zuerſt die mögliche an ſich haben. Das ſcheint uns klar, und deshalb ſehen wir nicht, wie man die Art des Seyns hier ausnehmen kann. Sie iſt ja der wirklichen Welt gerade ſo weſentlich wie ſonſt eine ihrer Qualitäten, wenn man ſie auch nicht formell zu den Qualitäten rechnet. Und doch liegt es auf der Hand, daß auch beide Welten wieder nicht identiſch ſeyn können; man unterſcheidet ſie ja; der geſunde Sinn ſträubt ſich gegen die Identifizirung; und um nur Eines anzuführen: die wirkliche Welt iſt zeitlich, die mögliche ewig.

Dieſe Inconvenienzen möchten denn doch alle Beachtung verdienen. Die „objektiv reale" mögliche Welt kann weder zeitlich noch ewig und der wirklichen weder gleich noch ungleich ſeyn.

Es iſt wahr: was entſtehen ſoll, muß zuerſt „in potentia" vorhanden ſeyn. Dieſen alten Satz reſpektiren wir, aber wir können ihm keinen andern Sinn abgewinnen, als daß die Potenz ſelbſt vorhanden ſeyn müſſe. In ähnlicher Weiſe drückt man ſich ja auch ſonſt aus. Hier in meinem Zimmer ſind mehrere gute Freunde von mir „in effigie" vorhanden — was heißt das? Ihre effigies iſt vorhanden. Und wenn eine parlamentariſche Körperſchaft aus der Wahl des Volkes hervorgegangen iſt, ſo iſt letzteres dort „in ſeinen Vertretern" verſammelt, d. h. die Vertreter ſind verſammelt. Nicht anders können wir es verſtehen, daß die Wirkungen potentiell in der Urſache ſeyen. Warum muß denn jede Wirkung ſchon in gewiſſer Weiſe präexiſtiren? Uns ſcheint dieſe Auffaſſung durchaus mechaniſtiſch und zumal mit der Erſchaffung aus Nichts ſchwer vereinbar. Außerdem ſehen wir nicht, wie die creatürliche (und göttliche) Freiheit dabei beſtehen kann. Wenn wir Menſchen eine freie Handlung ſetzen, ſo verwirklichen wir immer nur eine von den vielen vorhandenen Möglichkeiten, nur einer geben wir die Aktualität. Muß nun, ſo fragen wir, die Bevorzugung, die hier ſtattfindet, ſchon aliquo modo präexiſtirt haben? Man mag ſagen: es war eine gewiſſe „Neigung" dazu in uns vorhanden, aber wie entſtand denn dieſe Neigung?

Gehen wir zurück und immer weiter zurück, so wird doch schließlich gesagt werden müssen (was übrigens trotz aller Neigungen auch jetzt schon zu sagen ist): die Wahl war *frei*, das etwa Präexistirende war nur von zufälliger, nebensächlicher, nicht ausschlaggebender Bedeutung.

Um der Sache noch mehr auf den Grund zu kommen, müssen wir den Begriff der „Wirkung" noch klarer stellen. Man muß hier unterscheiden zwischen dem *Gewirkten* und dem *Akt* des Wirkenden. Die materielle Welt und der Schöpferakt sind beide „Wirkungen" Gottes, aber gewiß sehr verschieden. Welche nun, so fragen wir, von diesen beiden „Wirkungen" mußte in der Ursache (Gott) präexistiren? Mußte etwas Materielles in Gott seyn, damit er die Materie schaffen konnte? Das ist offenbar Widersinn und hebt den Begriff des Erschaffens aus Nichts völlig auf. Oder mußte der Schöpferakt präexistiren? Dann geht die Freiheit verloren, und überdies gibt es bei dem zeitlosen Akte kein „prä". Zeitlich ist nur die Welt, aber nicht der Akt, dem sie ihr Daseyn verdankt. Hier haben wir also eine zeitliche und eine zeitlose „Wirkung", und es zeigt sich wiederum, wie nothwendig die erwähnte Unterscheidung ist. Kurz, weder die eine noch die andere der „Wirkungen" präexistirte in der Ursache, sondern es existirte nur letztere selbst mit ihrer Schöpfermacht. (Von der göttlichen *Weltidee* sehen wir hier ab, aber auch von ihr kann nicht gesagt werden, daß sie dem Schöpferakt *vorherging*.)

Hierdurch dürfte der von den unendlich vielen Theilen des Ausgedehnten hergenommene Einwurf erledigt seyn. *Nach* der gedanklichen Theilung sind die bestimmten, endlich vielen und endlich großen Theile vorhanden, die der theilende Gedanke geliefert, procreirt hat, *vorher* aber sind nur die beiden Realpotenzen vorhanden: der theilende Mensch und das theilbare Objekt.

Und hierdurch erledigt sich denn auch die oft in so eigenthümlicher Weise ventilirte Frage, wie sich der göttliche Intellekt zu den Theilen des Ausgedehnten verhält. Da Gott gut sieht,

ſo ſieht er Alles was iſt, nicht mehr noch weniger. Und deshalb ſieht er rückſichtlich des Ausgedehnten: a) die genannten beiden Realpotenzen und b) die wirklich vorgenommenen Theilungen, mögen dieſe nun (für uns) der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft angehören.

## § 14. Raum und Zeit.

Zu den feſteſten Stützen des Unendlichen gehören unzweifelhaft die hier genannten beiden Weſenheiten, falls ſie eben Weſenheiten, Realitäten ſind. Denn dann ſind ſie auch unendlich, und die Frage nach der Möglichkeit des Unendlichen iſt alſo de facto gelöſt. Wir unſererſeits leugnen die Realität des Raumes und der Zeit und ſtützen uns dabei auf folgende Gründe, bei denen wir zunächſt den Raum in's Auge faſſen.

1. Unter Raum verſteht man im gewöhnlichen Leben Platz für Körper. Nach dieſer Auffaſſung, welche auch all den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu Grunde liegt, die über den Raum geführt worden ſind — die wiſſenſchaftlichen Erörterungen wurzeln eben immer in den Anſchauungen des gewöhnlichen Lebens — ſieht der Raum auf den erſten Blick aus wie ein reales Etwas; denn was den Körpern die Exiſtenz ermöglicht, kann doch, ſo ſcheint es, nicht das reine Nichts ſeyn. Fragt man aber weiter, was denn dazu gehöre, daß Körper Platz haben, ſo tritt die Nichts-Natur des Raumes deutlich hervor. Denn ausweislich der Erfahrung haben Körper überall da Platz, wo keine andern Körper (von gleicher Größe) ſind. Zum „Platzhaben" iſt alſo ein Nichtſeyn erforderlich, kein Seyn. Wer hier auch ein Seyn fordert, der thut es auf eigene Gefahr und nicht auf Grund der Erfahrung, vielmehr, wie wir ſagen dürfen, im Widerſpruch mit derſelben. Dieſer Widerſpruch tritt wohl am deutlichſten zu Tage in der vulgären Ausdrucksweiſe, hier oder da ſey „kein Raum", „kein Platz". Damit wird die Auffaſſung von der Univerſalität und Realität des Raumes direkt dementirt und letzterer ganz offen für Nichts erklärt. Denn warum iſt dort „kein Raum"? Weil Körper da ſind.

Körper und Raum treten dadurch in Gegensatz wie Etwas und Nichts, nur daß das Nichts hier den Schein des Etwas annimmt und umgekehrt. „Kein Körper" wird positiv zum „Raum", „Körper" negativ zum „Raummangel". Je mehr Körper, desto weniger Raum, und je weniger Körper, desto mehr Raum. Das ist die vulgäre, aus der Erfahrung geschöpfte Auffassung vom Raum. Bei oberflächlicher Betrachtung erzeugt sie wohl den Schein, als sey der Raum ein Etwas, aber bei näherm Zusehen findet man, daß sie diesen Schein gründlich zerstört.

Ein weiteres, unzweifelhaft sehr gewichtiges Argument gegen die Realität des Raumes liegt in der Unmöglichkeit, diese unkörperliche Realität wahrzunehmen. Was wir wahrnehmen, sind ja immer nur Körper und Körperqualitäten; sollen unkörperliche Realitäten angenommen werden, so bedürfen wir dazu einer höhern Offenbarung, oder aber ihr Daseyn muß aus Vernunftgründen erschlossen werden. Gewiß aber haben wir über die Existenz des Raumes keine Offenbarung, und was die vorgeblichen Vernunftgründe angeht, so kommen diese erst hinterher; zunächst gerirt sich, wie Jeder weiß, der Raum als ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung. Auch ganz ungebildete Menschen haben Raumwahrnehmung, und selbst den Thieren ist sie nicht fremd.

Ferner statuirt man mit dem realen Raume eine unendliche, ewige, unzerstörbare und unveränderliche Realität, die dennoch nicht für Gott oder ein Attribut Gottes erklärt werden kann. Zwar ist letzteres schon versucht worden, aber von allem Andern abgesehen — so ist ja der (real gedachte) Raum theilbar; er setzt sich, nachdem man gedanklich ihn getheilt hat, zusammen aus den hierdurch entstandenen unidentischen Elementen, während im göttlichen Wesen keine Vielheit angenommen werden kann, sondern nur eine ungetheilte und untheilbare Einheit.

Endlich hat der reale, unendliche Raum all die Gründe gegen sich, die wir gegen das aktual Unendliche vorgebracht

haben. Insbesondere sey hier nur hervorgehoben, daß er weder constant seyn kann noch variabel. Ein variabeler Raum würde ja seine Enden verschieben oder zurückziehen, und ein constanter könnte die Concurrenz mit einer endlos wachsenden und doch stets endlich bleibenden Raumgröße auf die Dauer nicht aushalten.

Aus diesen Gründen, die sich übrigens noch vermehren ließen, schließen wir, daß der Raum keine Realität ist. Er ist Nichts und zwar, da es allerlei Nichse gibt, Körperabwesenheit. Das ist der Raum im Allgemeinen. „Zwischenräume" insbesondere sind Körpervakuen, d. h. Körperabwesenheit zwischen zwei oder mehrern von einander abstehenden Körpern.

Ist der Raum Nichts, so verliert natürlich die Unterscheidung zwischen dem „leeren" und dem „erfüllten" Raum allen Boden, da das Nichts nicht erfüllt werden kann. Ebenso die Unterscheidung zwischen dem „wirklichen" und dem „möglichen" Raum. Die „Wirklichkeit" fällt eben dahin und damit auch die „Möglichkeit", die noch erst Wirklichkeit werden soll. Ueberdies würde schwer anzugeben seyn, wodurch denn der wirkliche Raum vom möglichen sich unterscheide; bringt man in letztern Körper hinein, so ist er zum wirklichen geworden, ohne daß er selbst sich geändert hat. Ueberhaupt beruht manche althergebrachte Ausdrucksweise auf der unbewußten Vorstellung vom selbständigen, realen Raume. So z. B. schon der Ausdruck, daß der Raum drei Dimensionen habe. Um einen Träger für die Dimensionen zu gewinnen, muß man sich Körper hindenken, wie das in der mathematischen Raumlehre auch geschieht oder wenigstens früher geschah und noch heute geschehen sollte. Ganz besonders aber tritt die angegebene irrige Vorstellung hervor in der Unterscheidung zwischen „relativer" und „absoluter" Bewegung, da letztere offenbar nur darin bestehen kann, daß ein Körper seinen „Ort", d. h. einen Theil des selbständig gedachten Raumes verläßt und in einen andern übergeht. Die Bewegung ist immer nur eine relative, wie denn eine andere in der sinnlichen Wahrnehmung sich uns auch niemals kundgibt.

Wenn wir aber den Raum für Nichts erklären, so keineswegs, wie schon angedeutet, die Ausdehnung. Auch sie ist zwar nichts Substanzielles, aber doch eine wirklich vorhandene Eigenschaft, die wir an den Körpern wahrnehmen*) und die darin besteht, daß wir an ihnen beliebig viele Theile in Betracht ziehen können, die von einander „abstehen". Was das heißt, läßt sich nicht weiter angeben, vielmehr muß hier Jeder auf seine eigene Anschauung verwiesen werden. Die Abstände sind das eigentliche Element der Ausdehnung, und wenn man gewöhnlich den „Punkt" dazu macht, so kann das nur in dem früher schon mehrfach erläuterten Sinne geschehen. Von den Abständen, wie sie in der Anschauung gegeben sind, nimmt die Speculation ihren Ausgang und sie schreitet durch gedankliche Verkleinerung immer weiter fort nach der Richtung der Null hin, aber sie kann weder noch will sie correct dieses Ziel erreichen, weil sie sich sonst ja der Möglichkeit berauben würde, rückwärts wieder zu Abständen und zur Ausdehnung zu gelangen. Wir brauchen hier auf die incorrecte Gleichstellung nicht wieder zurückzukommen, müssen aber mit Rücksicht auf das geheimnißvolle Problem, wie die Ausdehnung „sich erzeuge", darauf hinweisen, daß der richtige Weg umgekehrt von der Ausdehnung nach dem Punkte geht; erstere ist gegeben, letzterer aber ein Objekt der Speculation.

2. Nach diesen Ausführungen können wir über die Gegenargumente uns kurz fassen, da sie sachlich ihre Erledigung bereits gefunden haben. Wie kann, so fragt man, dasjenige Nichts seyn, was den Körpern ihre Existenz ermöglicht, also bewirkt,

---

*) Daher muß auch immer ein Körper als Träger der Ausdehnung gedacht werden. Von allem Sonstigen, was der Körper an sich hat, von allen individuellen Bestimmtheiten wird dabei abstrahirt, aber man darf die Abstraktion nicht so weit treiben, daß die Ausdehnung, wie es so oft geschieht, ganz selbstständig auftritt, ohne jedes Subjekt, dem sie inhärirt. Es ist das der nämliche Fehler, der den „unendlichen Entfernungen" zu Grunde liegt. Die „entfernten" Objekte brauchen nicht diese oder jene zu seyn, nicht hier oder da zu liegen, nicht so oder so weit von einander abzustehen, aber es müssen doch überhaupt zwei seyn, die entfernt sind oder abstehen.

daß ſie exiſtiren können? Kann denn das Nichts Etwas bewirken? Wir antworten: das Nichts kann nichts *Poſitives*, wohl aber etwas *Negatives* bewirken; es kann ſchuld ſeyn, daß eine poſitive Wirkung, die ſonſt eintreten würde (wenn nämlich das gegentheilige Etwas vorhanden wäre), *ausbleibt*. Körper können immer exiſtiren, wenn nur ihre Exiſtenz nicht *behindert* wird. Zu dieſer *Behinderung* bedarf es eines Etwas, nicht zur Ermöglichung der Körperexiſtenz.

Ferner will man aus der im Univerſum herrſchenden Bewegung nachweiſen, daß die Körperwelt kein vollkommenes Continuum bilden könne und daß es deshalb *Zwiſchenräume* geben müſſe; gebe es aber ſolche, ſo ſey die Realität des Raumes erwieſen, da Zwiſchenräume ja nichts Anderes ſeyen als Theile des Raumes. Gebe es „Räume", ſo gebe es auch einen „Raum" als die Summe und den Inbegriff aller „Räume". Allein dieſer Einwurf trifft gar nicht die Sache, um die es ſich handelt. Daß es einen Raum gibt, leugnen wir ja nicht, aber wir ſagen: er iſt keine Realität. Raum iſt Körperabweſenheit und Zwiſchenräume ſind Körperabweſenheit zwiſchen Körpern. „Es gibt" einen Raum und Räume in der Weiſe, wie es auch z. B. in manchen Kaſſen Defekte „gibt". Realitäten ſind damit nicht gemeint, ſondern umgekehrt Abweſenheit von Realitäten.

Des Weitern wird geltend gemacht, daß die Zwiſchenräume auch immer ihre beſtimmte Lage, Form und Größe hätten und alſo keine bloßen Abweſenheiten oder „Nichtſe" ſeyn könnten. Aber das behaupten wir auch von den Zwiſchenräumen keineswegs. Nur den Raum im Allgemeinen definiren wir als Körperabweſenheit; die Zwiſchenräume enthalten noch ein Merkmal mehr, nämlich die *reale Umgrenzung*. Sie ſind ja, wie wir ſagten, Körperabweſenheit „zwiſchen Körpern". In ihrem Begriffe alſo liegt es, daß ſie immer nur in Verbindung mit Realitäten auftreten können, durch welche alsdann das Gebildet und hergeſtellt wird, was man fälſchlich dem Nichts als Qualität zuſchreibt: die Größe, Form und Lage. Man

denke sich nur das einmal weg, vollständig weg, was den Raum zum Zwischenraume macht, und sehe dann, was übrig bleibt. Ueberhaupt ist das das beste Mittel, um dem Wesen des Raumes auf die Spur zu kommen, daß man sich die Körperwelt ganz wegdenkt und zusieht, was übrig bleibt; andernfalls läuft man Gefahr, daß sich die übrig gelassenen Körper und ihre Qualitäten störend in die Betrachtung einmischen. In dem absolut leeren Raume kann weder von Lage, noch von Form, noch von Größe die Rede seyn, sondern alles das eignet nur den Körpern, die man sich — bewußt oder unbewußt — hindenkt.

Doch die Zwischenräume liefern noch ein Argument, und zwar auf den ersten Blick ein so schillerndes, daß manche Anhänger unserer Raumauffassung sich vor demselben zurückziehen und die Zwischenräume glauben läugnen zu sollen. Wenn nämlich der Raum Nichts ist, so sieht man nicht recht, wie solche möglich sind. Dieselben entstehen ja dadurch, daß Körper vorhanden sind und zwischen ihnen „Nichts". Wenn nun aber Nichts zwischen ihnen ist, so müssen sie sich ja berühren! Sie sind dann, wie man sich ausdrücken kann, „durch Nichts getrennt", also nicht getrennt und sonach berühren sie sich. Allein dieser Schluß ist nicht gerechtfertigt. Was nicht getrennt ist, berührt sich deswegen doch noch nicht. Wohl kann man sagen: was getrennt ist, berührt sich nicht, aber nicht umgekehrt. Zwei Körper sind dann getrennt, wenn ein anderer zwischen ihnen liegt, der ihre Vereinigung hindert; aber wenn nun dieser mittlere Körper weggenommen wird, so ist doch die Vereinigung noch nicht faktisch eingetreten, sondern nur erst möglich geworden. „Trennen" heißt die Vereinigung hindern, und das kann der Raum gar nicht einmal, wenn er das ist, wofür unsere Gegner ihn ausgeben: eine unkörperliche Realität, die mit den Körpern coexistirt oder doch coexistiren kann. So wenig ein reiner Geist zwei Körper durch sein Dazwischentreten „trennen" kann, so wenig kann das auch der Raum unter der gedachten Voraussetzung. Nur den Körpern ist dieses eigen,

weil sie sich gegenseitig behindern, also nicht coexistiren können. Daraus geht schon hervor, daß man in Wirklichkeit nicht sagen kann, der Raum „trenne“ zwei Körper. Wenigstens hat diese — allerdings viel gebräuchliche — Ausdrucksweise auf strenge Richtigkeit keinen Anspruch, oder man müßte dann die Sache so auffassen, daß in der weiten Entfernung zweier Objekte — reden wir einmal von zwei Freunden — ein Hinderniß der Vereinigung liegt. Immer heißt „trennen“ eben nichts Anderes als die Vereinigung hindern, und so ist denn klar, daß das „nicht Getrennte“ noch keineswegs sich zu berühren braucht. Nur das „nicht Abstehende“ berührt sich. Der „Abstand“ also bildet den contradiktorischen Gegensatz zur Berührung, und durch diese nähere Unterscheidung dürfte sich denn der erhobene Einwand lösen. Mit Körpern sind immer Abstände gegeben, und es macht nichts aus, ob zwischen den abstehenden Theilen andere in der Mitte liegen oder nicht. Für ihre „Trennung“ ist das allerdings von Bedeutung, aber nicht für den Abstand.

3. Dem Raume entspricht die Zeit. Auch sie scheint eine nach beiden Seiten (Vergangenheit und Zukunft) hin in's Unendliche gehende Realität zu seyn, ist aber in Wahrheit nur eine Negation, nämlich die Abwesenheit von Bewegung oder Veränderung. Wer „nichts zu thun“ hat, hat „Zeit“, und wer „viel zu thun“ hat, hat „wenig Zeit“. Je mehr Thätigkeit, Bewegung, Veränderung, desto weniger Zeit, und umgekehrt.

Der Parallelismus zwischen Raum und Zeit geht fast bis in's kleinste Detail, und so kommt es, daß alle Argumente und Gegenargumente, die wir vorhin kennen lernten, hier ihre entsprechende Anwendung resp. Widerlegung finden. Selbst alle Ausdrücke kehren mutatis mutandis auf dem zeitlichen Gebiete wieder; hier redet man ebenfalls von einer „leeren“ oder „reinen“ und einer „erfüllten“, sowie von einer „wirklichen“ und „möglichen“ Zeit. Auch gibt es „Zwischenzeiten“ und zeitliche „Abstände“ von bestimmter, vergleichbarer Größe. Was ferner auf dem räumlichen Gebiete die „Ausdehnung“, das ist

hier die „Dauer", und was dort „Punkte", das sind hier „Momente". Auch letztere fassen wir wiederum nicht als das correcte Nichts, sondern, wenn man so sagen darf, als das annähernde Nichts, d. h. als eine beliebig klein gedachte Dauer.

Wir halten es nicht für nöthig, den Parallelismus zwischen Raum und Zeit in den einzelnen Argumenten und Gegenargumenten durchzuführen; einen Umstand aber müssen wir hervorheben, der dem zeitlichen Gebiete allein angehört und aus dem hervorgeht, daß das Unendliche in der Zeit noch weniger eine Stütze finden kann als im Raum. Während nämlich alle Theile des selbständig gedachten Raumes zugleich existiren, ist die Zeit in stetem Wachsen begriffen, und es muß also zugegeben werden, daß hier der Schein der Unendlichkeit bei weitem nicht in dem Maße vorliegt wie dort. Wer würde denn einen wachsenden Raum unendlich nennen? Wir wissen nun wohl, daß man die Zeit in eine „reine" (oder leere, mögliche) und eine „erfüllte" (oder reale, wirkliche) unterscheidet und daß man nur ersterer die aktuale Unendlichkeit vindicirt, aber hier liegt doch wohl die Täuschung auf der Hand. Denn jene Zeit muß doch immer Zeit bleiben; alles, was zu ihrem Begriffe gehört, muß sie an sich tragen, und dazu gehört eben das Anwachsen, das successive Entstehen immer neuer Zukunft, oder wenn man will, immer neuer Gegenwart, kurz immer neuer Zeit, die früher nicht war; und wenn daher die „erfüllte" Zeit nicht unendlich seyn kann, dann auch die „reine" nicht, mit andern Worten diese Unterscheidung wird hinfällig auf den ersten Blick. Uebrigens bemerken wir, daß nach unserer Auffassung nicht die Zeit anwächst, sondern die Dauer, die Dauer der creatürlichen Dinge.

Wir haben hier keine Veranlassung, in die schwierige Materie tiefer einzudringen, da es uns nur darum zu thun ist, dem Unendlichen seine Stützen zu rauben. Eine Stütze aber hat dasselbe in Raum und Zeit dann nicht mehr, wenn beide keine Wesenheiten sind. Deshalb können wir die schwierige Frage nach dem Wesen der „Dauer" und nach der Möglichkeit

von Abständen innerhalb der „dauernden", anscheinend doch identischen Dingen hier bei Seite lassen.

## § 15. Das Unendliche in der Vollkommenheit.

Die fundamentalste Eigenschaft des Unendlichen, welches wir bisher besprochen haben, ist die Ausdehnung (in allgemeinster Bedeutung) oder die Theilbarkeit. Was nicht theilbar ist, dem fehlt die erste Voraussetzung zum „Großseyn" (vgl. § 1, 1), und so kann es denn auch nicht unendlich groß seyn. So ist es mit dem Unendlichen in der Vollkommenheit. Bei richtiger Auffassung bietet dasselbe keinen Anhalt dar für die gedankliche Theilung; es ist also weder „groß", noch „unendlich groß", und so kann es dem unendlich Großen, von dem immer die Rede war, durchaus nicht als Rückhalt dienen. Bei unrichtiger Auffassung aber ist Letzteres wohl der Fall, da es dann eben als theilbar gedacht wird, und so haben wir denn diese Auffassung jetzt noch kurz zurückzuweisen — leider ist sie, wenn auch meist unbewußt, nur zu sehr verbreitet.

1. Das Wort „unendlich" hat offenbar zunächst nur einen negativen Sinn, da es soviel heißt als „nicht endlich". Mit einem bloß negativen Merkmale aber läßt sich bekanntlich nicht viel anfangen, und so liegt denn die Versuchung nahe, dasselbe in ein positives umzuwandeln, zumal das unendliche Wesen, Gott, doch natürlich auch positive Eigenschaften hat und man diese gern begreifen möchte. Darum wird nun wieder der Versuch gemacht, von der „endlichen" Vollkommenheit die „Enden" wegzudenken und dadurch eine „unendliche" herzustellen, gerade wie wir dies auch früher hatten bei dem Endlichen resp. Unendlichen in der Ausdehnung, d. h. man läßt jene Vollkommenheit ihrer eigentlichen Natur nach intakt, steigert und häuft sich aber „in's Unendliche" und meint nun so zum Ziele zu gelangen. Zwar ist den Philosophen und Theologen, die dies thun, der alte Satz nicht unbekannt, daß das Unendliche vom Endlichen „toto genere" verschieden sey, und sie wollen auch an demselben festhalten, aber sie bilden sich ein,

durch die Steigerung in's Unendliche werde eben das totum genus verändert. Das ist die falsche Auffassung, die wir bekämpfen. Die göttliche Ewigkeit z. B. ist nicht eine schrankenlose Erweiterung der creatürlichen Dauer, die göttliche Allmacht nicht eine in's Unendliche gehende Steigerung des creatürlichen Könnens u. s. w. Nein, die unendlichen Vollkommenheiten sind von den endlichen toto genere verschieden. Man faßt diesen Satz nicht tief genug auf. Nicht nur das Maß, sondern die ganze Art beider Vollkommenheiten ist verschieden, und es ist daher gar kein Größenvergleich zwischen ihnen möglich. Zu jedem Größenvergleich gehört ja Gleichartigkeit der gegen einander gehaltenen Eigenschaften, und daher ist es ganz zu verwerfen, daß man die unendlichen Vollkommenheiten „unendlich groß" nennt. Wogegen sind sie denn „groß"? Wer sie so nennt, der deprimirt sie, ohne es zu merken, zu endlichen, deren Art sie ja nun noch immer an sich tragen; er construirt sich in seiner Phantasie das widerspruchsvolle Phantom eines unendlich großen Endlichen! Auf diese Weise gelangt man nicht zum Ziele. Das negative Merkmal läßt sich nicht in ein positives umwandeln.

Wie bringt man es fertig, von einer Linie sich die Enden wegzudenken? Ganz einfach: man nehme die ganze Linie weg, so sind auch keine Enden mehr da. Diese radicale Art des Vorgehens ist in unserm Falle nothwendig. Freilich nicht in dem Sinne, daß überhaupt Nichts übrig gelassen werden dürfte, aber der Grund des Endenhabens muß beseitigt werden, und das ist die Theilbarkeit. Was Theile hat, hat nun einmal unweigerlich auch letzte, also Enden. Und welches Recht hätte man denn auch, den Begriff der Theilung in Verbindung zu bringen mit dem göttlichen Wesen, dieser ungetheilten und untheilbaren Einheit? In Wirklichkeit geschieht dieses aber dadurch, daß man sich, wie es so oft geschieht, eine „unendliche" Stufenfolge von Wesen mit immer größerer Vollkommenheit denkt, bei welcher ein letztes und höchstes den definitiven Abschluß der „unendlichen" Reihe bildet. Damit trägt man den

Begriff der Theilung o. w. d. i. den der Steigerung in das göttliche Wesen hinein; man reduzirt die Verschiedenheit zwischen endlicher und unendlicher Vollkommenheit auf das Maß und verläßt den Satz von der Verschiedenheit „in genere“.

Auch der mißachtete resp. mißdeutete Satz: „infinitum pertransiri nequit“ gehört hierher. Derselbe will nicht sagen, daß man beim Durchschreiten nicht zu Ende kommen könne, sondern er negirt überhaupt ganz den Versuch, die Möglichkeit des Durchschreitens, d. h. die Theilbarkeit.

2. Die nähere Beschreibung der göttlichen Vollkommenheiten und der im Einzelnen durchgeführte Nachweis, daß dieselben generell, nicht graduell von den creatürlichen verschieden seyen, gehört nicht mehr in den Bereich unseres Themas, und wir können uns daher auf ein paar kurze Andeutungen beschränken.

Das göttliche Seyn ist vom creatürlichen total verschieden. Jenes beruht auf eigenem Grunde und ist daher keinem Wechsel unterworfen, dieses aber ist mehr ein Werden als ein Seyn. Wie lange sind wir denn? Unser Seyn hat keinen Bestand. Wir waren und wir werden seyn, die Gegenwart ist ein Augenblick, der verschwunden ist, ehe man sich seiner bewußt wird. Ein eigentliches Seyn ist uns also nicht eigen, denn die Vergangenheit ist ja nicht mehr, und die Zukunft ist noch nicht. Gott allein ist der „Seyende“.

Nicht anders verhält es sich mit der göttlichen Macht im Vergleich zur creatürlichen. Wenn es zum Begriffe der Macht gehört, daß keine fremde Potenz ihr Wirken durchkreuzen und vereiteln kann, so besitzen die Creaturen gar keine Macht; denn gegen Gottes Willen können sie Nichts erreichen. Doch fassen wir den Begriff etwas weiter; sagen wir, Macht sey das Vermögen, Etwas zu bewirken ohne positive fremde Beihülfe: welche Macht besitzen alsdann die Creaturen? Muß nicht Gott ihr Daseyn verlängern und all die Kräfte ihnen erhalten, welche sie beim Wirken bethätigen? Muß er nicht auch die Objekte ihnen stets darbieten, an welchen sie ihre Macht äußern? Das

aber ist ohne Frage eine positive (keine formale) Mitwirkung, da keine Creatur „von selbst" im Daseyn bleibt, sondern nur durch die positive göttliche „Erhaltung". Daher muß der Begriff der Macht noch mehr erweitert werden, wenn eine solche für die Creaturen noch übrig bleiben soll. Wir überlassen es dem Leser, diese Erweiterung zu versuchen und zuzusehen, ob Etwas mehr übrig bleibt als der Wille. Aber auch dieser ist nicht einmal möglich, ohne daß von Seiten Gottes das Daseyn, die Vernunft und die Bedingungen des aktuellen Bewußtseyns positiv erhalten werden. (Von der eventuell noch weiter nöthigen Gnadenhülfe sehen wir hierbei ab.) Kurz, das creatürliche Können ist ein vielfach bedingtes, das göttliche ein unbedingtes — ein Unterschied, den man gewiß nicht für einen bloß graduellen erklären wird. Je mehr Bedingungen, desto weniger ist überhaupt der Begriff des Könnens realisirt.

Ferner unterscheidet sich das göttliche Erkennen vom creatürlichen ganz wesentlich schon dadurch, daß letzteres, wie sehr man es auch steigern möchte nach Inhalt, Umfang und Sicherheit, immer ein successives bleibt, es ist nicht ein für allemal, wie das göttliche, sondern es muß entstehen; es muß zu Stande kommen durch jene geistige Besitzergreifung, die dem Wissen vorhergeht, während das göttliche in einem ewigen, unveränderlichen Besitz besteht, dem keine Besitzergreifung vorhergeht. Ueberhaupt ist der Fortschritt zum Akt bei den creatürlichen Potenzen ebenso wesentlich ein- wie bei den göttlichen ausgeschlossen.

# Ueber den Zuſammenhang Boileau's mit Descartes.

Von

Dr. Karl Heinrich von Stein,

Privatdozent der Philoſophie an der Univerſität Berlin.

## I.

Der Zuſammenhang des franzöſiſchen Klaſſizismus mit der Philoſophie Descartes' iſt weit öfter allgemein behauptet, als kritiſch unterſucht worden.*) Prüft man jene allgemeine Behauptung, ſo geräth man zunächſt auf Einſchränkungen.

Der Einzige unter den klaſſiſchen Dichtern, welcher ſich als Philoſophen-Schüler bekannte, Molière, war nicht Carteſianer, ſondern Gaſſendiſt.**) Er hatte gemeinſam mit Chapelle und Bernier den perſönlichen Unterricht Gaſſendi's genoſſen. Descartes geſellt er unbedenklich in den „femmes savantes" (Akt III, Sc. 2) den übrigen Gegnern ſeines Meiſters, Ariſtoteles und den Scholaſtikern bei.***) Man deutete die femmes savantes auf die Carteſianerinnen; man ſah in dem Carteſianismus gewiſſer Geſellſchaftskreiſe eine Erneuerung des „Pre-

*) Oeuvres de St. Mard. 1749. III, 168. — Terrasson, La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison. 1754. — Bouillier, histoire de la philosophie cartésienne I, VIII (nach I, 479 auch: L. Racine). — Hettner, Geſchichte der Franz. Litt. im XVIII. Jh. 8. — Lotheißen, Geſch. der Franz. Litt. I. 353/4. II, 434. — Cousin, du vrai, du beau et du bien 208/9. Am weiteſten geht die Vorrede zu der poſthumen XVII. Ausg. dieſes Buches; ſie nennt Descartes „le rare génie, qui a eu pour disciples tous les grands esprits dans le grand siècle" (23). — Neuerdings behandelt den Gegenſtand Krantz, Essai sur l'esthétique de Descartes étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVIIe siècle.

Mich veranlaßte Hr. Prof. W. Dilthey zu der vorliegenden Unterſuchung; ſeine Auffaſſung des in Rede ſtehenden Zuſammenhanges habe ich in allen Hauptpunkten beſtätigt gefunden.

**) L. Racine in der Biographie ſeines Vaters (den WW. J. Racine's vorgedruckt). — Sainte-Beuve, portraits littéraires II, 13. (Molière.)

***) Don Juan II, 1 zu Ende kann als Perſiflage des carteſianiſchen Gottesbeweiſes aufgefaßt werden.

ziöſen",*) dem ja Molière's und ſpäter Boileau's Angriffe in erſter Linie galten. Demnoch dürfte auf die philoſophiſche Partei-Stellung der Komödie kein großer Nachdruck zu legen ſeyn; der Hauptgegenſtand des Spottes iſt ein litterariſcher, nicht etwa ein philoſophiſcher Gegner.**) — Molière ſelbſt ſoll in ſpäteren Jahren Descartes wenigſtens im Betreff ſeiner phyſikaliſchen Leiſtungen gerecht geworden ſeyn.***)

La Fontaine erwähnt Descartes allerdings in einem anderen Sinne, wie Molière; mit einem rühmenden, ja überſchwänglichen Beiſatz.****) Aber er thut dieß inmitten einer Polemik gegen den carteſianiſchen Automatismus. Dieſer in jener Zeit ganz beſonders diskutirten Doktrin, die Thiere ſeyen ſeelenlos, und nur als vollkommenere Maſchinen zu betrachten, konnte nicht entſchiedener widerſprochen werden, als durch die ganze Auffaſſung und Darſtellung der Thierwelt in den Fabeln La Fontaine's. „Il a défendu ce pauvre monde contre Descartes", ſagt Taine in ſeiner Studie über dieſe Dichtungen.†)

Der große Proſaiker des klaſſiſchen Zeitalters, Pascal, war ein erklärter Feind der carteſianiſchen Philoſophie.††) Descartes, dem Vater Pascal's befreundet, hatte die erſtaunliche Entwickelung der mathematiſchen Anlagen des jungen Blaiſe mit Antheil beachtet.†††) Er hatte mit ihm in Paris verkehrt, und war der Anſicht, daß Pascal den Grundgedanken ſeiner Verſuche über

---

*) Vgl. S.-Beuve, portr. I, 81. (Racine.) — La Bruyère ſpricht von dem „précieux guindé et pointu" der Madame de Grignan, die wir als Carteſianerin aus dem Briefwechſel ihrer Mutter, der Frau von Sévigné kennen. — Taine nennt D. hinſichtlich ſeines Stiles zuſammen mit dem Hôtel Rambouillet und Madlle. de Scudéry, dem Urbild der Preziöſen. (Das vorrevolutionäre Frankreich. Deutſch v. Katſcher. S. 193.)

**) Der durch Boileau's Satiren bekannte Abbé Cotin. S. Bolaeana, Ausg. der WW. Boileau's von St.-Marc, Paris 1740.

***) Bouillier I, 547, Anm.

****) Buch X, 1 der Fabeln.

†) Paris 1853. S. 86.

††) Bouillier I, 413.

†††) Baillet, vie de Descartes. Paris 1691. I, 332. II, 330. 380/1.

barometriſche Höhenmeſſung ihm verdanke.*) — Später verwarf dann die religiöſe Ueberzeugung Pascal's alle Philoſophie, auch diejenige Descartes'; entgegen der Stimmung ſeiner Genoſſen von Port-Royal.

Stellen wir zunächſt feſt, daß ein Einfluß Descartes' in jedem Falle erſt für die zweite Periode**) der klaſſiſchen Litteratur in Frage kommen kann, alſo nicht für die Schöpfung der erſten klaſſiſchen Kunſtwerke der Franzoſen, nicht für Corneille. Der Cid, mit dem ſich Corneille's Meiſterſchaft nach mehreren ihm vorhergegangenen, weniger glücklichen Verſuchen entſchied, begeiſterte Paris in demſelben Jahre,***) in welchem Descartes ſeine erſte philoſophiſche Schrift, den discours de la méthode, veröffentlichte (1637). †) — Dieſe zweite Periode wird durch die faſt ſtets verbundenen Namen Racine und Boileau bezeichnet. Der geiſtig Einflußreichere von Beiden iſt Boileau; Racine galt in mancher Beziehung für ſeinen Schüler. (S. d'Alembert's akademiſche Lobrede auf Boileau; Bolaeana; L. Racine a. a. O.) Nicole Boileau-Despréaux war ſeit dem Erſcheinen ſeiner erſten Satiren (1666) ein allgemein gefürchteter Kritiker, ſeit

---

*) Descartes' Werke, herausg. von Couſin, X, 351.

**) Vgl. Sainte-Beuve, Portr. littér. I, 389/90.

***) Die erſte Aufführung November 1636.

†) Einen Zuſammenhang zwiſchen Corneille und Descartes, und zwar eine Beeinfluſſung Dieſes durch Jenen, könnte man verſucht ſeyn, in Folgendem zu finden. Die Bewunderung, l'admiration, iſt das Prinzip der Corneille'ſchen Kunſtwirkung (vgl., u. A., Couſin, du vrai ꝛc. 211); ſie iſt auch der Ausgangspunkt der Abhandlung über die Leidenſchaften von Descartes. Dieſer war Oktober 1644 in Paris (Baillet a. a. O. II, 239 ff.), alſo zur Zeit des höchſten Dichterruhmes Corneille's; er ſchrieb jene Abhandlung Anfang des Jahres 1646. (Baillet II, 280.) Innere Gründe ſind der Annahme eines ſolchen Zuſammenhanges ungünſtig. Descartes verſteht unter admiration etwas weit Elementareres — oft faſt nur den Reiz des neuen Eindrucks —, als die Kritiker, welche ein künſtleriſches Prinzip Corneille's mit dieſem Worte benennen. Erinnert übrigens gerade die elementare Bedeutung, die Jener dem Begriffe giebt, an das Platoniſche θαυμάζειν, ſo iſt zu bemerken, daß Couſin auch die Corneille'ſche Bewunderung a. a. O. aus Platon herleitet. — Boileau ſelbſt erwähnt die Bedeutung der Bewunderung bei Corneille in dem Verſöhnungsbriefe an Perrault, vgl. S. 206, Anm.

dem Erscheinen seiner „Dichtkunst“ (1674) der bewunderte „Gesetzgeber des Parnasses“. Fortan war ein neues Werk von Despréaux ein Ereigniß für Hof, Gesellschaft und Publikum. Der Autor pflegte es in bevorzugten Kreisen zu rezitiren; hohe Gönner vergossen Thränen freudiger Bewunderung bei Anhörung seiner Verse. Die Veröffentlichung seiner Dichtung wurde ihm häufig erst durch den Vertrieb von Falsifikaten abgenöthigt, die unter dem Titel des neuen Werkes zahlreiche Abnehmer, Liebhaber und Gegner fanden. Ein Vers Boileau's war ein Verdikt, gegen welches Berufung einzulegen unmöglich war, weil es keine höhere Instanz in diesen Dingen gab. Man wiederholte gern die glücklichen Antworten, in welchen der Kritiker eine solche souveräne Stellung selbst dem König gegenüber zu wahren wußte. Boileau sagt einmal, daß seine Verse oft, kaum entstanden, zum Sprichwort würden.*) Etwas Aehnliches kann man von seinem Namen in der Litterar-Geschichtschreibung sagen; Sainte-Beuve spricht gelegentlich, um das Verdienst Royer-Collard's hervorzuheben, von dem „philosophischen Despréaux“ seines Zeitalters.**) — Boileau brachte, was die großen Dichter seines Jahrhunderts geschaffen hatten, als klassischen Geschmack zum allgemeinen Bewußtseyn.

Auch Boileau war kein eigentlicher Cartesianer, er gehörte nicht zur Sekte***) des Cartesianismus. Die Zeit der Begünstigung der Litteratur durch den König ist zugleich die Zeit der Verfolgung der cartesianischen Lehren. 1664 wird als das Jahr genannt, in welchem der König anfing, Schriftsteller durch Pensionen zu belohnen.†) Kurz vorher waren die Schriften Descartes' auf den Index gesetzt worden, und der König entschloß sich, Rom in dieser Angelegenheit gefällig zu seyn. (1663.) ††)

---

*) Epître X, 12.

**) Port-Royal. (2.) I, 23.

***) Ausdruck der Fr. v. Grignan.

†) Bemerkung St.-Marc's zu Boileau I, 47.

††) Cousin, de la persécution du cartésianisme. Fragments philosophiques III, 297—332.

1671 wird der Pariſer Univerſität eine mündliche Weiſung des Königs zugeſtellt, der Verbreitung der neuen Lehre keinen Vorſchub zu leiſten; 1675 ergeht ein ausdrückliches Verbot des Carteſianismus an die Univerſität von Angers. Es ſind dieſelben Jahre, in denen Boileau auf den Gipfel ſeines Anſehens gelangt. Das Jahr 1678 bezeichnet die Niederlage des Carteſianismus: das oratoire, die Brüderſchaft, welcher Malebranche angehörte, und die bisher am eifrigſten für Descartes eingetreten war, ſchließt ein Konkordat mit den Jeſuiten, und befiehlt ihren Mitgliedern, die Phyſik des Ariſtoteles zu lehren. Der Oratorianer Quesnel flieht nach Brüſſel, zu dem gleichfalls verbannten Arnauld; pourquoi m'engagerais-je à renoncer à la raison, à l'évidence, à ma liberté, si je trouve les opinions de Descartes meilleures que les autres en philosophie", ſo ſchreibt er in ſeinem Abſchiedsbriefe. In demſelben Jahre 1678 erregt das allgemeine Aufſehen die Ernennung Racine's und Boileau's zu Hiſtoriographen des Königs: ſie begleiten ſeitdem den König auf ſeinen Feldzügen und nehmen eine beſtimmte, wenn auch nicht unangefochtene Stellung am Hofe von Verſailles ein. Während König und Hof den Einfällen Boileau's Beifall ſpenden, läßt Madame de Sévigné den ihr befreundeten Carteſianer Corbinelli bitten, gewiſſe Zirkel, in welchen allgemeine Themata beſprochen zu werden pflegten, lieber gar nicht zu beſuchen; der König habe überall ſeine Aufpaſſer, die jedes Wort hinterbrächten, das etwa zu Gunſten Descartes' geſagt würde. (1680.) Offenbar waren alſo ſolche Aeußerungen von Boileau und Racine nicht zu erwarten.

Die beiden Klaſſiker gaben hiernach keineswegs „ihren Sympathien für die bedrohte Philoſophie Descartes' lauten Ausdruck", wie Bouillier*) meint. Aber ſie ſtimmten allerdings in ihren Geſinnungen nicht mit jener Verfolgung der Carteſianer überein, inſofern ſie eine Beeinträchtigung freierer geiſtiger Regungen überhaupt in ihr erblickten. Dieß, nicht aber Jenes,

*) I, 478.

beweist der im Jahre 1675 verfaßte „arrêt burlesque".*) Die Pariser Universität wollte vom Parlament ein rechtsgiltiges Verbot der cartesianischen Philosophie erwirken; man hatte sich bereits mit dem Präsidenten Lamoignon in Verbindung gesetzt. Dieser war ein Gönner und Freund Boileau's; — ihm verdankte der Dichter unter Anderem Stoff und Anregung zu seinem „lutrin"; **) er ließ im Gespräche fallen, daß das Verbot, wenn in aller Form verlangt, nicht zu verweigern seyn würde. Hierauf verfaßte Boileau, gemeinsam mit Racine und Bernier, ein Schriftstück, welches er dem Präsidenten als das, auf die formelle Beschwerde der Universität hin zu erlassende, Verbot zur Unterzeichnung vorlegen ließ. „In Anbetracht, daß seit einigen Jahren eine Unbekannte, Namens Vernunft, in die Schulen einzudringen versuche, unterstützt von einigen Sektirern, die sich Gassendisten, Cartesianer, Malebranchisten und Pourchotisten nennen — sey vielmehr von Rechts wegen Aristoteles in Besitz und Nutznießung der erwähnten Schulen zu schützen, und die Vernunft aus ihnen für immer zu verbannen, ‚à peine d'être déclarée Janséniste'." — Lamoignon erkannte den Verfasser und lachte herzlich über die Travestie, die sich rasch im Publikum verbreitete: die Universität stand von ihrem Vorhaben ab, und das Verbot unterblieb. — Das Dokument zeugt für den guten Humor und auch eine gewisse Freisinnigkeit seiner Verfasser, enthält aber nichts, was deren spezifisch cartesianische Gesinnung beweisen könnte. Auch kennen wir den einen Mitverfasser, Bernier, bereits als Schüler Gassendi's; demgemäß stehen die Gassendisten in der angeführten Aufzählung der verpönten Sektirer voran. Die hier nicht näher zu diskutirenden Einzelheiten sind dem Gebiete der Physik und Medizin („Pourchotisten") entnommen; unter den inkriminirten Schriften steht die Logik von Port-Royal und die Physik des Cartesianers Rohault neben der Gassendi'schen Schrift ‚adversus Aristoteleos'. Daß die Vernunft in der oben angedeuteten Weise zum eigentlichen

*) Abgedruckt in den Werken Boileau's.

**) Ep. VI. ist an ihn gerichtet.

Gegenſtand und Mittelpunkt der Angelegenheit gemacht wird,*) könnte vielleicht als ein unbeſtimmter Reflex der Denk- und Schreibweiſe Descartes' angeſehen werden. Boileau ſagt bereits in der IX. Satire, 1667, gewiſſermaaßen den „arrêt burlesque" vorwegnehmend, von der Satire überhaupt:

> ... Et souvent, sans rien craindre, à l'aide d'un bon mot
> Va venger la raison des attentats d'un sot. —

Beſtimmtere Bedeutung erhält jedoch dieſer bevorzugende Gebrauch des Begriffs und Worts ‚raison' erſt im Zuſammenhange der Boileau'ſchen Schriften.

Boileau äußert ſich gelegentlich gegen Carteſianer, zwar nicht weil, aber ungeachtet daß ſie es ſind. Er will ſeine Geſinnung von den Beſtrebungen eines Rohault ſo gut, als von denen eines Bernier unterſchieden wiſſen,**) will ſich alſo ebenſowohl von dem Carteſianer als von dem Gaſſendiſten unterſcheiden. Er dachte gering von Corbinelli,***) einem der Apoſtel des Carteſianismus in der vornehmen Welt. Der Dichter Le Laboureur darf als ein treuer Anhänger Descartes' angeſehen werden; wir finden ihn bei der Leichenfeier in Paris (1667) erwähnt;†) in ſeinem Epos „Charlemagne" legt er den Vortrag carteſianiſcher Theoreme einem Engel in den Mund, und die Carteſianer waren ſtolz auf dieſe Verherrlichung ihres Meiſters und ſeiner Lehre.††) Aber die Dichtung erregte das äſthetiſche Mißfallen Boileau's; er greift ſie Ep. IX mit einer bei ihm ſeltenen Derbheit an: ‚Unſeliger Dichter! Condé (dem das Epos gewidmet war) wird nicht bis auf die zweite Seite leſen, er wird es wegwerfen, ſein Kammerdiener mag ſich im Vorzimmer mit dem Buche unterhalten.' —

In einem Falle erſcheint der Kritiker ſogar im Partei-Gegenſatze zu dem Carteſianismus: in dem Streite über den

---

*) Ueber die beſondere Wendung dieſes Einfalls vgl. Abſchnitt IV.
**) Ep. V.
***) Bolaeana.
†) Bouillier I, 54.
††) Baillet, v. d. D. II, 266.

Vorzug der Modernen vor den Alten. Dieſe Streitfrage beſchäftigte die litterariſche Welt in den letzten Dezennien des Jahrhunderts.*) Der Vorzug der Modernen wurde von Carteſianern, und unter Berufung auf Descartes und Malebranche**) behauptet. Offenbar ſetzten ſie ſich hiermit in Gegenſatz zu der klaſſiſchen Dichtung ihrer Zeit. Dieſe hält, im Allgemeinen, ja ſogar die Autorität des Ariſtoteles aufrecht; die Carteſianer ſind deſſen erklärte Gegner. Corneille und Racine bekennen ſich zu der antiken Tragödie als zu ihrem unerreichten Vorbilde; Racine rief einſt durch die begeiſterte Vorleſung des Sophokleiſchen Oedipus einen Eindruck hervor, den ſeine Zuhörer höher ſchätzen mußten, als Alles was die franzöſiſche Bühne ſelbſt ihnen darbot.***) Nun richteten ſich aber die Angriffe eines Perrault in ſeinen Parallelen gerade auch gegen die Dichter des Alterthums.****) Daß ein ſolcher Angriff die franzöſiſchen Klaſſiker mitbetraf, bemerkt Hettner.†) Aber es iſt nicht ganz genau, wenn er hinzufügt: „daher der Eifer, mit welchem vor Allem Boileau ſelbſt für die Vorzüge und Rechte der Alten eintrat". Boileau trat erſt nach langem Zögern in den Streit ein;††) er ließ ſich bald zur Verſöhnung bereit finden.†††) Man hatte das ‚Brutus, du ſchläfſt' auf ihn an-

---

*) S. die Darſtellung bei Bouillier I, 480 ff.

**) Auf das II. Buch der recherche de la vérité. Vgl. Baillet, Jugements des savants (1725) I. Bd. I. Theil: „prejugés des anciens" S. 225. 227.

***) WW. Ausg. v. Meſnard (1865) I, 299.

****) Dagegen nimmt Fontenelle in ſeiner bezüglichen Streitſchrift die antike Tragödie als etwas Vollkommenes ausdrücklich von ſeiner ſonſtigen Bevorzugung der Modernen aus. Werke (Amſterdam 1754) IV, 123. Aehnlich Baillet, jugements I, 132/3.

†) a. a. O. 55.

††) Zuerſt nur mit den Epigrammen 22—28; ſpäter mit den kritiſchen Reflexionen über Longin.

†††) S. den wichtigen Brief an Perrault vom Jahre 1700. — In dem Urtheil über Corneille zeigt ihn zwar der Begriff der tragiſchen Leidenſchaft abhängig von Ariſtoteles; aber daß er die Kunſtwirkung C.'s vollauf würdigt, ungeachtet er ſie für nicht-ariſtoteliſch erklärt, zeigt ihn als ſelbſtändigen Aeſthetiker.

gewandt.*) Beachten wir alſo vornehmlich nur die hierin ausgedrückte allgemeine Erwartung: keinenfalls ſuchte man ihn in den Reihen der Carteſianer.

## II.

Die äußere Geſchichte des Carteſianismus verläuft in ſolchen allgemein beachteten Diskuſſionen, welche ihn eben als Partei zeigen: der Euchariſte-Streit, welcher zur Verfolgung führte; der Streit über den Automatismus; der Streit über antik und modern. In ihnen tritt eine Verwandtſchaft mit dem Geiſte der klaſſiſchen Litteratur, mit den Beſtrebungen eines Boileau, nicht hervor.**) Aber ebenſo liegen ſie auch weit ab von der eigentlichen Philoſophie Descartes'. In ihnen allen iſt die zu Grunde liegende Anſicht Descartes' von der Partei-Doktrin wohl zu unterſcheiden.***) Beſchreiten wir dieſen Weg der Unterſuchung. Wir gelangen dann zur Einſicht in die Prinzipien des Philoſophen: dieſe ſind das tief und dauernd Wirkſame ſeiner Philoſophie. Sie wirken unter der Oberfläche der carteſianiſchen Doktrinen um ſo unwiderſtehlicher, als nicht ſie zum Gegenſtande der Streitfragen gemacht werden. —

Es hatte Bedenken erregt, ob die Lehre Descartes' von dem Zuſammenhang der ſinnlich wahrnehmbaren Ausdehnung mit der körperlichen Subſtanz dem Dogma der ſubſtantiellen Gegenwart des Leibes Chriſti im Sakrament nicht widerſpreche.†) Der Philoſoph verweigerte Fernerſtehenden jede Aus-

---

*) Ausg. St.-Marc, II, 132.

**) Erklären wir uns ſo das von den Eingangs angeführten Anſichten abweichende Urtheil Sainte-Beuve's (Port-Royal V, 373, Anm.): „Le succès littéraire et mondain... Descartes ne l' a pas eu, et ce n'est que par une fiction rétrospective, par une pure construction de leur esprit, que d'habiles critiques de nos jours lui ont prêté une réputation autre que philosophique."

***) Vgl. die Warnung Descartes' im VI. Kap. des discours de la méthode.

†) S. die Darſtellung bei Baillet, VIII. Buch, 9. Kapitel; Bouillier, I. Band, 21. Kapitel.

kunft über dieſe, wie er ſagte, rein theologiſche Frage. Eine erſte Aeußerung hierüber gewann ihm jedoch Arnauld ab; wie er denn einzig deſſen Einwendungen (den IV.) Zugeſtändniſſe machte und ihnen gemäß ſogar einzelne Aenderungen vornahm. Merkwürdig iſt, daß auch auf ein anonymes Schreiben Arnauld's*) Descartes ganz beſonders eingehend und entgegenkommend antwortete, ohne doch den Verfaſſer zu erkennen: offenbar fühlte er in der hier ihm entgegentretenden Denkweiſe ſich von einem verwandten Geiſte angeſprochen. Die hier wiederholte Frage über die Transſubſtantiation**) beantwortete er nun zwar dem Ungenannten nicht; er hatte aber inzwiſchen an P. Mesland eine mündlich ſich verbreitende Erklärung***) im Betreff der Euchariſtie gegeben. — Arnauld hat die Anſicht Descartes' hierin zu der ſeinigen gemacht. Sein calviniſtiſcher Gegner Jurieu ſchrieb in ſeinem „Esprit d'Arnauld", Deventer 1688: Port-Royal zeige in dieſem Punkte mehr Neigung zum Carteſianismus als zum Chriſtenthum. Die Carteſianer ſuchten vergeblich, durch mühſame Subtilitäten†) und Anziehung der Väter der wirklichen Autorität genugzuthun: hier war der greifbare Anlaß gegeben, die neue Philoſophie in die Verfolgung des Janſenismus mit zu verwickeln. Aus dieſem Grunde konnte man bedauern, daß Descartes nicht bei ſeiner urſprünglichen Zurückhaltung verblieben iſt.††) Immerhin war die Auskunft Descartes' an ſich nicht Das, als was ſie Aufſehen und Widerſpruch erregte, nämlich eine theologiſche Spitzfindigkeit; ſondern eine ſich ihm aufdringende Folgerung aus dem Ganzen ſeiner Philoſophie. Ihm lagen, ſchon durch ſeine Erziehung in La Flèche, nicht allein die religiöſen Grundfragen, ſondern auch die wirklichen Dogmen und Inſtitutionen naturgemäß nahe.

---

*) WW. Descartes', X, 137 ff.

**) Ebenda 143.

***) Erwähnt WW. IX, 70. 193. — Vgl. u. S. 209, Anm.

†) Baillet II, 520/1.

††) Ebenda. Vgl. Kuno Fiſcher, Geſch. der neueren Phil. I. Bd., I. Th., S. 473.

So war ihm sicherlich die Transsubstantion von selbst und unabhängig von den später geäußerten Bedenklichkeiten der Theologen eingefallen, wenn er über das Verhältniß von geistiger und körperlicher Substanz meditirte. Das dogmatische Problem bot sich ihm dar, wie etwa uns ein naturwissenschaftliches Problem sich darbietet, um daran ein spekulatives Ergebniß zu erproben. Es war seine vertiefte Einsicht in den Wesens-Unterschied von Leib und Seele, die sich hier zu bewähren hatte. Dieß und nichts Anderes enthält seine vertrauteste und eigenthümlichste Aeußerung über die Eucharistie.*) ‚Die wunderbare Verwandlung im Sakrament erklärt sich aus der natürlichen Verwandlung der Nahrung in unserm Körper. Dort vollbringen die Worte der Consecration, was hier die Seele vollbringt, eine vollkommene Umordnung und Umformung der materiellen Partikeln.' —

Die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib scheint in ihren Einzelheiten den Inhalt desjenigen Cartesianismus gebildet zu haben, welcher eine Zeit lang in der großen Welt beliebt war. Wenn Frau von Sévigné auf die cartesianischen Neigungen ihrer Tochter anspielt, so handelt es sich meistens um die natürliche Erklärung seelischer Regungen. Seine Hauptschrift über diesen Gegenstand, den traité de la nature des passions de l'âme, hatte Descartes ursprünglich nicht für die Veröffentlichung bestimmt; er theilte sich jedoch, als er sie schrieb, hierüber Chanut mit, der gerade damals begann, das Interesse der Königin von Schweden für Descartes zu erwecken, und verkehrte ferner in demselben Jahre 1646 über den Gegenstand mit der ersten Cartesianerin, der Prinzessin Elisabeth.**) — Die Gemüthsregungen sind nach Descartes eine Trübung des reinen seelischen Prinzips durch die Einwirkungen des Körpers; Träger dieser Beziehungen sind die „thierischen Geister"; fällt jenes höhere Prinzip weg, so kann auch nicht mehr von Gefühlen in demselben Sinne

*) Brief an den Jesuiten Mesland, zitirt nach Baillet, vollständig bei Bouillier I, 442.

**) Baillet II, 280 ff. 290.

gesprochen werden, es bleibt nur die Regsamkeit des seelenlosen Körpers übrig, als thierische Natur. Dieß ist denn das berühmte Theorem des Automatismus im Zusammenhange der cartesischen Gedanken. Es ist bei Descartes ein Hilfsmittel, um die spezifische Beschaffenheit jenes höheren Prinzips im Menschen genau zu bestimmen.*) Er hatte das Thier wohl hinsichtlich seiner aktiven Regungen mit einer Maschine verglichen, aber er ging nicht so weit, es auch hinsichtlich der Empfindung der Maschine gleichzustellen und ihm demnach alles und jedes Gefühl abzusprechen.**) Nur schien ihm das menschliche Gemüth allerdings etwas ganz und gar Anderes in sich zu enthalten: es vermag noch etwas Anderes als die Leidenschaft aus sich kundzugeben. „Mögen immerhin Montaigne und Charron behaupten, es gäbe Unterschiede zwischen Mensch und Mensch, die größer seyen, als der Unterschied zwischen Mensch und Thier ist; so hat doch aber kein Thier jemals in seiner Vollkommenheit es dahin gebracht, anderen Thieren durch Zeichen etwas deutlich zu machen: was außer aller Beziehung zu seinen Leidenschaften gestanden hätte."***) Das Vermögen des leidenschaftslosen reinen Denkens ergiebt sich als die unterscheidende Grundeigenthümlichkeit des Menschen: hierhin zielt, bei Descartes, auch der Automatismus. Dieses Vermögen, und nichts Anderes, soll menschliche Seele heißen. Einer der ersten und leidenschaftlichsten, freilich bald abtrünnige Schüler Descartes', der Utrechter Professor Regius (Leroi) glaubte die anthropologischen Ansichten des Philosophen in der These wieder-

*) Baillet will, als Cartesianer, an der Doktrin des Automatismus als solcher festgehalten wissen, und polemisirt gegen deren Herleitung aus den prinzipiell wichtigeren Spekulationen des Philosophen (I, 51/2). Thatsächlich führt er nur an, daß Descartes seine Ansicht über die Thierseele schon geäußert hat, ehe er die ‚Meditationen' niederschrieb, und in ihnen zu einer genaueren Diskussion des Verhältnisses der beiden Substanzen Anlaß gab.

**) Descartes an Moore 1649. (WW. X, 208.) Er fährt fort: „Ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes" ...

***) WW. IX, 425.

zugeben: die menschliche Seele sey dreifach: Denkvermögen, vegetative Kraft, bewegende Kraft der thierischen Geister. ‚Nicht dieß Alles kann Seele heißen', schrieb ihm Descartes;*) „il n'y a qu'une seule âme dans l'homme, c'est à dire, la raisonnable; car il ne faut compter pour actions humaines que celles qui dépendent de la raison." Hiermit sind die grundlegenden Betrachtungen der zweiten Meditation**) zusammenzuhalten. ‚Der Mensch ist wesentlich nicht diese sichtbare Vereinigung von Gliedmaaßen; er ist auch nicht etwa ein luftförmig in diesen Gliedern überall Vorhandenes; Alles was ich irgendwie bildlich mir vorstellen kann (que je puis feindre et m'imaginer), das ist nicht mein eigentliches tiefstes Ich, das ist nicht das wesenhaft Menschliche.' —

In jenen Streit über antik und modern führte Fontenelle den abstrakten einheitlichen Begriff vom Menschen als Moment des Ausgleichs ein.***) ‚Laßt uns die großen Leistungen der antiken Menschheit anerkennen, aber nicht als etwas Unerreichbares anstaunen; wenn wir sie vollkommen nennen, warum sollten wir ihnen nicht gleichkommen?' „En qualité d'hommes, nous avons toujours droit d'y prétendre." †) Dieß entspricht besser als die Perrault'sche Verachtung der Antike den Ansichten Descartes'. Dieser hatte seine Philosophie sogar einmal selbst eine eigentlich sehr alte genannt. ††) Nur freilich wäre sie keine Philosophie, wenn sie auf Autorität sich begründete. „Man führt hier die Autorität des Aristoteles gegen mich an", so

*) WW. VIII, 512/3.

**) WW. I, 252.

***) Jener Streit zeigte den Cartesianismus im Widerspruch mit dem Geiste der klassischen Dichtung; dieser Begriff vom Menschen ist Beiden gemeinsam. Die Tragödie Racine's stellt, in verschiedener historischer Gewandung, den Menschen des ‚großen Zeitalters' als den Menschen schlechthin dar. Vgl. Taine, das vorr. Frankreich 198/9. 202; er spricht von einer „abstrakten Welt", Bouillier (Gesch. des Cart. I, 480) von dem „Menschen der Metaphysik" als Gegenstand der klassischen Dichtung.

†) digression sur les Anciens et les Modernes, gegen Ende. Aehnlich im Schluß des Ursprungs der Fabeln.

††) WW. IX, 289.

fertigt er eine scholastische Einwendung ab; „ich verhehle nicht, daß ich diesem Schriftsteller weniger glaube als meiner Vernunft, und sehe nicht, um welche weitere Antwort ich mich hier bemühen sollte“.*) So äußerte er sich denn auch skeptisch über die bloße klassische Gelehrsamkeit, wenn sie ihm den Weg versperren will, auf welchem er zu inhaltreichen Einsichten gelangte. „Ohne jedes Uebermaaß von Selbstvertrauen, habe ich eben nur die einfachsten und unbeschwerlichsten Erkenntnißmittel aufgesucht; ich bin aber auf diesen aller Welt zugänglichen Wegen weiter gekommen, als Andere mit all ihrem Geist auf verschlungenen Pfaden gekommen sind. Man zähle die Probleme auf, welche seit einer Reihe von Jahrhunderten unter der Herrschaft anderer Philosophien gelöst worden sind; man wird vielleicht mit Erstaunen finden, daß sie weder so zahlreich noch so wichtig sind, als die in meinen Versuchen enthaltenen.“**) Also nicht: ‚ich traue mir mehr als allen Vorgängern, den Modernen mehr als den Alten‘; aber wohl: ‚ich traue meiner Vernunft mehr, als der bloßen Ueberlieferung und Hinnahme jedweder Autorität‘.

So leitet die Betrachtung der cartesianischen Doktrinen zur Wahrnehmung eines Charakterzuges der Descartes'schen Denkweise über. Versuchen wir diesen vollständig darzustellen.

Es ist eine bekannte Wendung Descartes', daß, ebenso wie alle nur autoritativen Lehrsätze, auch ‚Alles was wir von den Sinnen empfangen, einmal bei Seite gelegt werden muß, damit wir vernehmen, was die reine und unverdüsterte Vernunft uns sagt‘.***) Insofern man dieß Prinzip im Einzelnen auf naturwissenschaftliche Forschung anwandte,†) hat der fran-

*) WW. VIII, 28.

**) WW. IX, 27, an den Jesuiten-Provinzial Dinet. Es handelt sich um die Abwehr der Angriffe des Jesuiten Bourdin, und diejenigen Voëtius'.

***) Antwort auf die II. Objektionen, unter 7.

†) Die Polemik über Sätze der Dioptrik fortsetzend, welche Descartes selbst überaus viel beschäftigt hatte, bringt Clerselier 1658 ein Schriftstück zum Vortrag, in welchem er anhebt: „Je n'ai pas seulement connu par la raison, mais j'ai même reconnu par diverses expériences“ ... (Descartes' WW. X, 386). Descartes selbst — unter dessen Namen die Aeußerung

zöſiſche Philoſoph ſehr bald, auch in Frankreich, Locke und Newton weichen müſſen. Wenn jene carteſianiſchen Diskuſſionen der erſten funfzig Jahre nach dem Tode Descartes' verhallt ſind, ſteht hauptſächlich dieſer Gegenſatz zwiſchen Descartes und Newton in Frage; man verſteht im achtzehnten Jahrhundert unter Philoſophie Descartes' faſt immer deſſen phyſikaliſche Hauptſätze. So, wenn Voltaire in der Vorrede zu ſeinen Elementen der Newton'ſchen Philoſophie (1738) ſagt, im Gegenſatz zu der Fontenelle'ſchen „pluralité des mondes" (1686), hier gebe es keine imaginäre Philoſophie, wie in jenem Buche: damit kann ſchon deßhalb nur Descartes' Phyſik gemeint ſeyn, weil nur von dieſer in dem Buche Fontenelle's die Rede iſt, und Fontenelle im Uebrigen Das, was den Inhalt der „Meditationen" und des erſten Buches der „Prinzipien" ausmacht, ſelbſt als metaphyſiſche Kühnheiten verhöhnte.*) Voltaire verhalf Newton zum Siege, d. h. die carteſianiſche Hypotheſe der Wirbel wurde ſo gut wie allgemein der Annahme der Gravitation aufgeopfert. Aber ſchon 1765 konnte Thomas in ſeiner von der Akademie gekrönten Lobrede auf Descartes ausführen, daß Dieſer wenigſtens als gleichberechtigter Vorgänger Newton's anzuerkennen ſey. Er habe den entſcheidenden Anfang gemacht, die Natur rationell zu begreifen. Er habe das prinzipiell Wichtige vollbracht, und es hebe deßhalb ſein Verdienſt nicht auf, wenn eine beſſere Hypotheſe über die phyſikaliſche Verfaſſung des Weltſyſtems die ſeinige verdränge. Descartes' ſyſtematiſche Erklärungen und Erklärungs-Verſuche bringen Methode

vorgetragen wurde — würde doch wohl die Antitheſe hier nicht angewandt haben; dazu dachte er zu hoch vom Experiment und der naturwiſſenſchaftlichen Empirie überhaupt. Vgl. die Anekdote Baillet II, 273.

*) Er ſchreibt ein Geſpräch Descartes' mit einem dritten falſchen Demetrius; Dieſer giebt dem Philoſophen den Vorwurf zurück, ob ihn denn das Beiſpiel ſeiner entlarvten Vorgänger nicht abgeſchreckt habe. — Wie frei Fontenelle in den allgemeinen Prinzipien iſt, zeigt ein Ausſpruch der ‚pluralité des mondes', welcher eigentlich zwiſchen Descartes und Locke in der Mitte ſteht: „Toute la philosophie n'est fondée que sur deux choses, sur ce qu'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais." Vgl. über dieſe Mittelſtellung Fontenelle's d'Alembert's ak. Lobr. auf Boileau.

in die naturwiſſenſchaftlichen Betrachtungen; ſie gewöhnen an die ſpäter überall vorausgeſetzte Vorſtellung von dem einförmig geſetzmäßigen Wirken der Natur. „La pensée est la règle de la vérité des choses.“*) Der Geſammtbegriff „Natur“ erſcheint bei Descartes als Gegenbild des rationellen Denkens. Dieß iſt in einem Briefe an Merſenne**) ausgeſprochen, aus welchem man zugleich erſieht, was für Begriffe von ‚Natur‘ der Philoſoph bei ſeinen Zeitgenoſſen vorfand. „Ihr ſagt, der Schlag eines Hammers überraſche die Natur, der Art, daß ſie nicht Zeit hat, ihre Kräfte zum Widerſtande zu vereinigen. Das iſt meinen Anſichten ganz und gar entgegen. Die Natur hat keine Kräfte zu vereinigen, und hat auch nicht Zeit nöthig für ſo etwas: mais elle agit en tout mathématiquement.“ Dieß ‚mathematiſch‘ iſt aber bei Descartes in einem genau beſtimmbaren Sinne ſynonym mit ‚rationell‘. „Die Fähigkeit des Begreifens (entendre) iſt der Fähigkeit des Vorſtellens (imaginer) nicht quantitativ ſondern qualitativ überlegen.***) Was z. B. ein Tauſendeck iſt, begreife ich ſehr klar, ganz und gar, mit einem Schlage („tout entier et tout à la fois“ — das „mathématiquement“ der eben angeführten Briefſtelle); aber ich kann es mir nicht in demſelben Maaße klar vorſtellen.“ So folgt denn: „Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce-qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit.“†) — „Puisque l'auteur fait profession d'écrire métho-

*) WW. II, 308.

**) 11. März 1640. WW. VIII, 206.

***) WW. II, 293/4.

†) WW. VIII, 529. — Er fährt fort: „— ce que savent ceux qui l'on tant soit peu approfondie“; hier werden wir daran erinnert, daß es der Erfinder der analyt. Geometrie iſt, welcher jene Zeilen ſchreibt. Es dürfte demnach hier einer der Punkte ſeyn, an dem die Verknüpfung der mathematiſchen Leiſtung mit dem philoſophiſchen Syſtem zu Tage liegt. Man vergleiche die Ableitung im II. Kapitel des discours de la méthode.

diquement, clairement et distinctement ..." *) ſagt ein (unbekannter) Korreſpondent in ſeinen Einwendungen, gewiß mit vollem Recht, nur jedoch mit einem Anflug von Ironie, der hier wohl am wenigſten berechtigt iſt. Denn in der That bezeichnet dieſes bei unſerem Philoſophen immer wiederkehrende „clairement et distinctement" den Kern reicher und fruchtbarer Gedanken: die einfache methodiſche Wendung iſt gleichſam eine Formel für den Grundcharakter ſeiner Philoſophie. —

Die allgemeine Form des Gottesbeweiſes iſt bei Descartes die ontologiſche; **) die dem Philoſophen eigenthümliche Ableitung iſt eine neue Wendung des eben angedeuteten Prinzips. Das ‚je pense donc je suis' iſt kein Syllogismus, und ſollte es nicht ſeyn. Ebenſo iſt auch der Gottesbeweis kein eigentlicher Beweis. Ein evidenter Satz wird dort zum feſten Standort innerhalb der Wirklichkeit; hier wird das Prinzip ſeiner Evidenz in das Metaphyſiſche übertragen. Dort wie hier iſt die vollkommene Vorſtellung das Gegebene; aber ihre Vollkommenheit kam in dem erſteren Falle nur als Abweiſung des Zweifels zum Bewußtſeyn; dieſe wird dann durchgeführt und begründet als Bevorzugung der Vernunfterkenntniß vor der Sinnenerkenntniß, der reinen Abſtraktion vor allen Gebilden der Imagination. Die gemeinſame Grundlage der beiden Betrachtungen iſt das unbedingte ***) Vertrauen auf die Gewißheit eines ſolchen einfachſten Satzes, †) auf das natürliche Licht der Vernunft, ††) auf die Wahrheit. Descartes ſagt von einem Schriftſteller: „Il examine ce que c'est que la vérité; et pour moi je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transscendentalement claire qu'il est impossible de

*) VII, 387.

**) J'ai prouvé que Dieu existe avant que d'examiner s'il y a un monde créé par lui ... I, 481.

***) Vgl. die erſten Seiten der II. Meditation. — Hingegen bedarf allerdings die Evidenz einer objektiven Erkenntniß der Vorausſetzung eines durchaus wahrhaften Gottes, um entſcheidend zu ſeyn. Princ. phil. I. Buch, 29. 30.

†) Princ. phil. I. Buch, 10.

††) Daſelbſt 18, 20, 30, 76.

l'ignorer.“ ‚Ich unterscheide in uns zwei Instinkte; der eine beherrscht uns insofern wir thierische Wesen sind, und ist fehlbar; der andere eignet uns als Menschen‘: „il est purement intellectuel, c'est la lumière naturelle, ou intuitus mentalis, auquel seul je tiens qu'on se doit fier.“ *)

Der Gottesbeweis vor allem gewann der Philosophie Descartes' ihre berühmtesten Anhänger, die Theologen Arnauld, Bossuet, Fénelon. Arnauld schreibt an Descartes: **) „Die Gründe, welcher Ihr Euch hier bedient, scheinen mir nicht nur überaus sinnreich, wie alle Welt dieß zugiebt, sondern auch ein wirklicher, sicherer Beweis zu seyn.“ Genau so wollte es der Philosoph verstanden wissen. Denn es ist ganz undenkbar, daß er in dieser Grundfrage etwa nicht ganz aufrichtig verfahren wäre. Allenfalls mag einige absichtliche Zurückhaltung, wie er sie in dem Falle der Abendmahlsfrage anfangs innehielt, auch darin zu finden seyn, daß er ausführlichere Erläuterungen des Gottesbegriffes selbst, in seinen Schriften vermied.***) — Gleich aufrichtig eignen ihm Neigung und Vertrauen zum methodischen Raisonnement, und die Neigung zum kirchlichen Dogma. †) Die letztere erschließt ihm die Theilnahme jener großen Theologen; sie fühlen sich in ihrem Glauben bestärkt, und doch zugleich die spontane Reflexion kräftig und edel in sich angeregt: sie übernehmen zugleich mit dem kirchlich annehmbaren Theorem jene Vorliebe für die Methode und das Vertrauen zur Vernunft. Sind die cartesianischen Grundgedanken überall unterscheidbar von den cartesianischen Doktrinen, so daß sie deren Diskussion und Niederlage überdauern: so vermittelt in diesem prinzipiell wichtigsten Falle der Erfolg der Doktrin jene tiefgehende Wirkung, die als Achtung der Vernunft und Uebung rationeller Methoden sehr allgemein sich ausspricht.

---

*) Brieflich, Werke VIII, 168.

**) In jenem anonymen Schreiben, 1648. Descartes' Werke, X, 141.

***) Vgl. Taine, Das vorrevol. Frankr. S. 178.

†) Vgl. die 5. und 10. Einwendung Hobbes' und die Antwort Descartes' WW. 1, 480.

Arnauld vertheidigte einmal den Carteſianismus: ‚wie kann man eine Philoſophie unchriſtlich nennen, deren Prinzip der Beweis vom Daſeyn Gottes iſt'. „Nein, das Princip Descartes' iſt ganz eigentlich ſeine Methode", wendet ihm Sainte-Beuve ein.*) Derſelbe ſagt kurz vorher:**) „Descartes a contribué plus que personne à faire de l'esprit un instrument de précision, et celà mène loin." Er führt hierfür den Ausſpruch Fontenelle's an: „Das Hauptſächlichſte in der Philoſophie und was ſich von ihr aus überallhin verbreitet, iſt die Art und Weiſe des begründenden Denkens (manière de raisonner); dieſe hat ſich in unſerem Jahrhundert außerordentlich vervollkommnet.... Vor Descartes dachte man bequemer; er hat nach meiner Anſicht die neue Art und Weiſe eingeführt: dieß iſt ſein Hauptverdienſt, denn ſeine Philoſophie ſelbſt erfinden wir zum guten Theile falſch oder doch unſicher, nach eben den Regeln, welche er uns lehrte."***) Aehnlich ſchrieb ſpäter Terraſſon: „Wir verdanken der Philoſophie Descartes', was ſeit der Zeit der Begründung der drei Akademien in allen guten Schriften herrſcht: ‚l'exclusion des préjugés, le goût du vrai, le fil du raisonnement'."†) Und in noch genauerer Beziehung zu unſerem Thema ſagt hierüber Gaillard:††) „La raison et la méthode ont pénétré dans tous les genres. C'est depuis Descartes que les ouvrages sont bien faits, que les objets son présentés dans l'ordre qui leur convient, dans le jour qui l'embellit, que l'érudition est sobre, que le bel esprit est décent, que le style est précis, que le génie est sage, que le goût est pur, que tous les arts peignent la nature et se rapprochent de la vérité."

---

*) Port-Royal V, 356 Anm. — Zu vgl. auch Jules Simon in der Vorrede zu den Werken Malebranche's, Paris 1846.

**) Port-Royal V, 354.

***) Digression sur les anciens et les modernes. Werke IV, 120/1.

†) Philosophie applicable etc. S. 140.

††) In einer Lobrede auf Descartes, welche mit der oben erwähnten von Thomas konkurrirte. — Bouillier I, 490.

## III.

Boileau verfaßte einſt, unzufrieden mit den ungeſchickten Verſen eines Freundes, für ſein eigenes Porträt folgende Unterſchrift:

„Au joug de la raison asservissant la rime,
Et, même en imitant, toujours original,
J'ai su dans mes écrits, docte, enjoué, sublime,
Rassembler en moi Perse, Horace et Juvénal.“ *)

Die letzte Zeile zeigt, daß der Dichter ſich am liebſten mit einigen antiken Autoren zuſammengeſtellt wiſſen wollte. Zu einigen ſeiner Satiren merkt er ſelbſt an, daß er ſie Perſius (Sat. VIII) oder Horaz (Sat. IX) nachgeahmt habe; an anderen Stellen bemerken Broſſette, Boileau's Freund und Erbe ſeiner litterariſchen Hinterlaſſenſchaft, und andere Herausgeber die zahlreichen, auch einzelnen, Reminiscenzen. Vor Allem aber erinnerte das Unternehmen des art poétique an die ars poëtica des Horaz; denn die Diskuſſion poetiſcher Kunſtregeln war allgemein: die eigenthümliche Aufgabe, die ſich Boileau ſtellte, beſtand dem äußern Anſchein nach hauptſächlich in deren poetiſcher Wiedergabe.**) Immerhin glaubte Boileau ſehr entſchieden die Meinung zurückweiſen zu dürfen, als habe er eigentlich nur Horaz überſetzt. „Ich muß für dieſen Einfall meinen Gegnern dankbar ſeyn, denn in meinem Werk, welches 1100 Verſe enthält, ſind höchſtens 50 bis 60 dem Horaz nachgeahmt; die übrigen können nicht beſſer gelobt werden, als wenn man ſie für eine Ueberſetzung dieſes großen Dichters hält.“***) Ueber das innere Verhältniß beider Werke hat Voltaire ein Urtheil gefällt, welches wir in der Betrachtung des Verhältniſſes Boileau's zu ſeinen Vorgängern überall beſtätigt finden werden:

*) Werke, Paris 1829. II, 223. Vgl. die Anmerkung Broſſette's.

**) Der Italiener Vida ſchrieb eine Poetik in Verſen, Anfang des XVI. Jh.; Batteux gab dieſe zuſammen mit denen des Ariſtoteles, Horaz und Boileau's heraus, Paris 1771; Boileau hat ſie nicht gekannt (vgl. W. I, 50).

***) Vorrede 1675. Werke I, 50.

‚Die Poetik Boileau's ist werthvoller als die des Horaz. Sicherlich ist die Methode ein Vorzug bei einem Lehrgedichte; sie fehlte dem Letzteren. Dieß soll kein Vorwurf gegen ihn seyn, aber es ist ein Verdienst mehr in Boileau, und zwar ein Verdienst, welches der Philosoph ihm in Anrechnung bringen muß.' *) —

Es ist jedoch in den angeführten Versen derjenige antike Schriftsteller nicht genannt, der am engsten mit Boileau's Leistungen zusammengehört: Longinus, dessen Abhandlung über das Erhabene er übersetzt und kommentirt hat. Die Uebersetzung Longin's erschien in demselben Jahre mit der ‚Dichtkunst', 1674. Es ist also anzunehmen, daß Boileau beide Arbeiten nebeneinander beschäftigten; die ‚Dichtkunst' war schon 1672 vollendet, und wurde von ihrem Verfasser im Kreise vornehmer Freunde vorgelesen; **) vor das größere Publikum brachte er beide Werke ***) zugleich, offenbar in der Absicht, sie gemeinsam als ein Ganzes wirken zu lassen. „Man erwarte keine ängstliche Wiedergabe der Worte Longin's. Ich war der Ansicht, daß es sich nicht einfach um eine Uebersetzung dieses Autors, sondern darum handelte, dem Publikum eine Abhandlung über das Erhabene vorzulegen, welche zu nützen vermöchte." †) Boileau zählt also die Herausgabe Longin's seinen eigenen kunsttheoretischen Bestrebungen bei.

Daß der berühmte Kritiker überall gerade die falsche Erhabenheit gleichzeitiger Autoren bekämpfte, ††) steht gewiß im Zusammenhange mit seinem Studium Longin's. †††) Dieses selbst ging eben aus einer tieferen Uebereinstimmung beider Autoren hervor. Es bedurfte einer selbständigen Schätzung der von Longin ausgesprochenen Gedanken, um sich deren möglichst

*) Angeführt W. Boil.'s II, 52.

**) Briefe der Madame de Sévigné.

***) mit Ausnahme des geistvollen Scherzgedichtes „le lutrin", die einzigen größeren und zusammenhängenden Schriften B.'s überhaupt.

†) Vorrede zur Uebersetzung. Werke III, 45.

††) Sat. I, Epître IX, art poét. III, u. a.

†††) Vgl. das II. Kapitel der Abhandlung über das Erhabene.

wirkungsvollen Wiedergabe so angelegentlich zu widmen, wie Boileau es that. Auch die Art und Weise, wie der Uebersetzer einzelne Stellen wiedergiebt, und wie er sie später in den „kritischen Reflexionen über Longin" selbständig begründet, zeigt die Sicherheit der eigenen Grundgedanken, die mit denen Longin's zum großen Theil an sich übereinstimmten. Demnach kann ein genaueres Eingehen hierauf zur Einführung in die Denkweise Boileau's dienen. *)

Es heißt bei Longin:**) *ὅτι ἡ φύσις, ὥσπερ τὰ πολλὰ ἐν τοῖς παθητικοῖς καὶ διῃρμένοις αὐτόνομον, οὕτως οὐκ εἰκαῖόν τι κἀκ παντὸς ἀμέθοδον εἶναι φιλεῖ* u. s. w. Boileau übersetzt:***) „Quoique la nature ne se montre jamais plus libre que dans les discours sublimes et pathétiques, il est pourtant aisé de reconnaître qu'elle ne se laisse pas conduire au hasard, et qu'elle n'est pas absolument ennemie de l'art et des règles." Und weiter: „J'avoue que dans toutes les productions il la faut toujours supposer comme la base, le principe et le premier fondement. Mais aussi il est certain que notre esprit a besoin d'une méthode pour lui enseigner à ne dire que ce qu'il faut, et à le dire en son lieu; (et que cette méthode peut beaucoup contribuer à nous acquérir la parfaite habitude du sublime)." Hierauf wenige Zeilen weiter unten: „Demosthène dit en quelque endroit que le plus grand bien qui puisse nous arriver dans la vie, c'est d'être heureux (*τὸ εὐτυχεῖν*); mais qu'il y en a encore un autre qui n'est pas moindre, et sans lequel ce premier ne saurait subsister, qui est de savoir se conduire avec prudence (*τὸ εὖ βουλεύεσθαι*). Nous en pourrons dire autant à l'égard du discours." Hier brach der Boileau vorliegende Text ab. Die später aufgefundene Ergänzung der Lücke lautet: ... *ὡς ἡ*

*) Die Wichtigkeit der Uebersetzung für B.'s eigne Theorien wird, wenn auch nur mit wenigen Worten, gewürdigt von Scheffler, étude sur B. 1876. (S. 30.)

**) Ausg. von Weiske. Leipzig 1809.

***) Werke III, 57.

*μὲν φύσις τὴν τῆς εὐτυχίας τάξιν ἐπέχει, ἡ τέχνη δὲ τὴν τῆς εὐβουλίας.* Boileau hatte ergänzt: „La nature est ce qu'il y a de plus nécessaire pour arriver au grand; cependant, si l'art ne prend soin de la conduire, c'est une aveugle qui ne sait où elle va"; wie man ſieht im Sinne des Autors, aber doch eigenthümlich genug. Mit Verwiſchung des Bildes, welches die Natur dem Glücke verglich, vergleicht der franzöſiſche Schriftſteller die Beiden nur hinſichtlich ihrer Blindheit. Kunſt aber, dieß deutet er an, beſtehe in einer ſorgfältigen Leitung der Natur auf klar geſehenen Wegen. Gerade der intellektualiſtiſche Nebenzug, das „nicht wiſſen, wohin ſie geht", fehlt im Original.

Longin ſagt vom Erhabenen: *Τοῦτο γὰρ τῷ ὄντι μέγα, οὗ πολλὴ μὲν ἡ ἀναθεώρησις....* Boileau überſetzt:*) „La marque infaillible du sublime, c'est quand nous sentons qu'un discours nous laisse beaucoup à penser ...", und vertheidigt dieſe Erklärung gegen Dacier, der die Stelle völlig anders verſteht, und meint, eine ſolche Definition ſey denn doch viel zu allgemein. Nach Boileau iſt es vielmehr ganz in der Ordnung, als Kennzeichen des Erhabenen anzugeben, „dont la contemplation est fort étendue, qui nous remplit d'une grande idée". — Warum ſuchen die Schriftſteller das Erhabene auf? ſo fragt das 29. Kapitel; und es giebt die Antwort:**) „c'est que la nature n'a point regardé l'homme comme un animal de basse et de vile condition; mais elle lui a donné la vie, et l'a fait venir au monde comme dans une grande assemblée, pour être spectateur de toutes les choses qui s'y passent... Aussi voyons-nous que le monde entier ne suffit pas à la vaste étendue de l'esprit de l'homme. Nos pensées vont souvent plus loin que les cieux, et pénètrent au-delà de ces bornes qui environnent et qui terminent toutes choses." „Le sublime nous élève presque aussi haut que Dieu."***) Unmittelbar hiermit zu verbinden iſt die Stelle, welche Boileau zum Gegen-

*) Werke III, 70.
**) Werke III, 145.
***) Werke III, 147.

ſtande ſeiner zwölften ‚kritiſchen Reflexion‘ macht:*) „Car tout ce qui est véritablement sublime a cela de propre, quand on l'écoute, qu'il élève l'âme et lui fait concevoir une plus haute opinion d'elle-même, la remplissant de joie et de je ne sais quel noble orgueil, comme si c'était elle qui eût produit les choses qu'elle vient simplement d'entendre.“

Wir finden uns hier an die Descartes'ſche Steigerung der Evidenz zur Intuition des Intellektuellen überhaupt, an ſeine Herleitung der Gotteserkenntniß mit Hilfe der einfachſten, klaren und deutlichen Einſicht erinnert, und ſehen demnach Boileau in ſeiner Vorliebe für Longin und in ſeiner Uebertragung dieſes Autors von einem ähnlichen Inſtinkte**) geleitet, als dort den Verfaſſer der Meditationen. — Boileau giebt eine eigene weitere Ausführung gerade dem, von Longin nur angedeuteten, Gedanken: daß das Einfache erhaben ſey. ‚Die Kunſtrichter meines Zeitalters, an die Ausſchreitungen und Uebertreibungen der modernen Dichter gewöhnt, finden nur ſchön, was ſie nicht verſtehen, und beſtreiten einem Autor den hohen Flug ſeiner Gedanken ſo lange, bis ſie ihn ganz und gar aus den Augen verloren haben. Sie werden über das Lob lächeln, welches Longin ſehr erhabenen aber nichts deſto weniger ſehr einfachen und natürlichen Stellen ertheilt. Sie werden das Erhabene im Erhabenen ſuchen: der erhabene Stil braucht allerdings ſtets große Worte, aber das Erhabene kann in einem einzigen Gedanken, in Einer Metapher, in Einer Wortverbindung enthalten ſeyn.‘***) Boileau's Hauptbeiſpiel für das erhaben Einfache iſt folgendes. ‚Im Horace Corneille's kommt, unglücklicher Weiſe, eine Frau, welche dem Kampfe der drei Horatier beigewohnt, jedoch den Platz etwas zu früh verlaſſen, und den ſchließlichen Ausgang nicht mit angeſehen hat, zu dem alten Horatius, und erzählt ihm, zwei ſeiner Söhne ſeyen gefallen,

*) Werke III, 70 u. 34.

**) Vgl. die Ausdrucksweiſe Descartes' in der S. 216 angeführten Briefſtelle.

***) Werke III, 45/6.

der dritte, außer Stande zu weiterer Gegenwehr, ſey geflohen. Da beklagt nun dieſer alte Römer einzig die ſchimpfliche Flucht des Ueberlebenden, ohne den beiden ruhmvoll Gefallenen eine Thräne nachzuweinen; und als ihre Schweſter, die den Bericht mit angehört hat, zu ihm ſagt:

„Que vouliez vous qu'il fît contre trois?“

antwortet er rundweg:

„Qu'il mourût.“

Dieſe Antwort iſt genau in dem Maaße erhaben, als ſie einfach und natürlich iſt. Denn ſie würde viel von ihrer Wucht verloren haben, wenn es etwa hieße: „Qu'il suivît l'exemple de ses deux frères“; oder: „Qu'il sacrifiât sa vie à l'intérêt et à la gloire de son pays.“ Die Einfachheit dieſes Wortes macht ſeine Größe aus.‘*) — Als allgemeine Regel gelte es, den Anfang eines Gedichtes einfach zu geſtalten. Der Anfang des ‚Alaric‘ von Scudéry: ‚Ich ſinge den Helden, der die Herrn der Erde überwand‘,**) ſey lächerlich; Virgil hätte in dieſem Stile anheben müſſen: ‚Ich ſinge jenen hochberühmten Helden, den Gründer eines Reiches, welches zur Herrſchaft über den Erdkreis beſtimmt war‘; wogegen er ſich begnügt zu ſagen: „Ich ſinge jenen frommen Mann, der endlich, nach vielen Leiden, Italien erreichte.“ „Man muß einfach und ſchmucklos beginnen. Dieß gilt für Poeſie wie für Rhetorik, weil es eine Regel iſt, die auf die überall gleiche Natur ſich gründet.“***)

Das Erhabene ſollte, nach den zuerſt angeführten Worten Longin's, natürlich ſeyn, jedoch der Methode nicht entbehren. Dieſes Beides verſchmilzt Boileau zu dem Begriff der Einfachheit: ſie iſt nach ſeiner Faſſung Natur und Methode zugleich. Er vertritt ſie als Forderung der Natürlichkeit dem preziöſen Stil gegenüber, als Forderung der Methode dem burleſken Stil gegenüber. Im erſteren Sinne ſchreibt er z. B. gegen

*) Werke III, 49/50.

**) „Je chante le vainqueur des vainqueurs de la terre“ ...

***) II. kritiſche Reflexion; Werke II, 387. — Vgl. auch art poétique, III. Geſang. (W. II, 100.)

Balzac;*) im letzteren Sinne gegen Scarron.**) Beide Seiten vereinigt er in seinem lobenden Urtheil über Horaz: ‚man kann, gerade vermöge eines methodischen Verfahrens, natürlich seyn.‘ ***)

Es wird berichtet, daß unserem Autor in einem einzelnen Falle eine besonders glückliche Anwendung dieser von ihm als Theoretiker vertretenen Einfachheit gelang. Für die Gemälde, welche, in der Gallerie von Versailles, die Großthaten des Königs verherrlichen sollten, hatte der Akademiker Charpentier volltönende, wortreiche Inschriften abgefaßt — Derselbe, den der Humor Boileau's in seinen Briefen an Racine sich oft zum Gegenstande wählt; „que ne fait-on point pour avoir de quoi contredire M. Charpentier“, scherzt der Satiriker, gegen ein Leiden ankämpfend, welches ihn Monate lang der Stimme beraubte. — Gegen jene pomphaften Inschriften verfaßte Boileau eine kleine Notiz, welche Louvois dem König überreichte; Dieser beauftragte sofort Racine und Boileau mit der Abfassung neuer Inschriften, welche den allgemeinen Beifall fanden. „Um einen Gegenstand bewundern zu lassen, muß man ihn einfach beim Namen nennen.†) ‚Le passage du Rhin‘ sagt viel mehr, als ‚le merveilleux passage du Rhin‘. Die Inschrift sage: ‚seht, hier geht das Heer über den Rhein‘; so wird der Betrachter schnell bereit seyn hinzuzufügen: ‚wahrlich, eine der wunderbarsten Kriegsleistungen aller Zeiten‘ — wenn dieß nämlich nicht bereits vor ihm die Unterschrift gesagt hat.“ ††) —

---

*) VII. krit. Refl. W. II, 431. — Vgl. auch den Brief an Vivonne (W. II, 181), und den an Brossette, 1703, III, 339.

**) Art. poét., I. Gesang. W. II, 57 ff.

***) An Brossette 1707: „Jamais homme ne fut moins négligé qu' Horace, et vous avez pris pour négligence vraisemblablement de certains traits où, pour attraper la naïveté de la nature, il paraît de dessein formé se rabaisser, mais qui sont d'une élégance qui vant mieux quelquefois que toute la pompe de Juvénal. (W. III, 395.)

†) „Heute ziehen wir die knappe Beredsamkeit der Dinge der matten Eloquenz der Worte vor“, sagt Taine einmal, gegen den „klassischen Geist“: eben Das sagt hier Boileau. (Vgl. Taine, das vorr. Frankreich. Deutsch. 281.)

††) Werke II, 370/1.

Boileau hatte zu jener Ansicht von der Einfachheit des Erhabenen auch das, schon von Longin zitirte, biblische Beispiel angeführt: ‚Gott sprach: es werde Licht. Und es ward Licht.' Hieran nahmen Theologen Anstoß, und der Kritiker hatte sich darüber mit dem gelehrten Bischof von Avranches, Huet, — dem berühmten Apostaten des Cartesianismus*) —, und sodann mit dem Calviniſten le Clerc, — der den Cartesianern nahe gestanden zu haben scheint**) —, auseinanderzusetzen. Der Eifer, mit dem Boileau diesen Streit bis in seine letzten Lebensjahre hinein führte, zeigt, welche Wichtigkeit er jener Ansicht auch in einzelnen Anwendungen beilegte. Mit besonderer Genugthuung empfand er es, in der Frage, ob jene Stelle erhaben genannt werden dürfe oder nicht, die Theologen von Port-Royal auf seiner Seite zu wissen. Diese hatten in der Vorrede zu ihrer Uebersetzung der Genesis die betreffende Aeußerung Longin's als einen Beweis der Göttlichkeit des Buches angeführt: „un païen même l'a sentie par les seules lumières de la raison." ***)

---

Wenn wir unter den französischen Vorgängern Boileau's zuerst Ronsard anführen, so nennen wir mit diesem Namen einen entschiedenen Gegensatz des klassischen Geschmackes, das berühmteste Opfer der klassischen Kritik. Ronsard, der Erste der stolzen Dichter-Pleiade des XVI. Jahrhunderts, die Zierde dreier Königshöfe und, so lange er lebte, der Liebling Frankreichs, ist dann lange Zeit in Vergessenheit begraben worden; in diesem Jahrhundert war es eine Art von Partei-Unternehmen der ‚Romantiker', auf ihn wieder hinzuweisen. Zur Zeit Boileau's hätte man nicht gerne es Wort gehabt, einen Ronsard zu besitzen, oder gar ihn gelesen zu haben; zu dieser Verachtung des

---

*) Censura philosophiae cartesianae. 1689.

**) Vgl. Baillet v. d. D. I, XXVI.

***) Werke Boileau's III, 48. — Vgl. über sein Verhältniß zu Port-Royal den IV. Abschnitt.

vorher Hochberühmten hatte Malherbe den Anſtoß gegeben;*) „les coups de massue de Despréaux l'achevèrent.“ **)

Die ihn betreffende Hauptſtelle bei Boileau lautet:

Ronsard ... par une autre méthode
Réglant tout, brouilla tout, fit un art à sa mode,
Et toutefois longtemps eut un heureux destin.
Mais sa muse en français parlant grec et latin,
Vit dans l'âge suivant, par un retour grotesque,
Tomber de ses grands mots le faste pédantesque.
Ce poète orgueilleux, trébuché de si haut,
Rendit plus retenu Desportes et Bertaut.
Enfin Malherbe vint .... ***)

Um Boileau's Eingenommenheit gegen Ronſard zu verſtehen, hat man ſich zu erinnern, daß die unmittelbaren Gegenſtände ſeines Unwillens, jene ſchwülſtigen Heldengedichte wie Chapelain's Pucelle, Moiſe ſauvé von Saint-Amant, wie Charlemagne und Alaric, an der Franciade Ronſard's ihr Vorbild hatten.†) Aber der Angriff des Kritikers gilt in erſter Linie nicht einer einzelnen poetiſchen Leiſtung, ſondern der ganzen Kunſtart jenes Dichters. Das auffallende „Réglant tout“ ſchreibt Dieſem ein Bewußtſeyn einer ſolchen beſonderen Art, und theoretiſche Beſtrebungen in dieſer Richtung zu. Nur in dieſer Beziehung gehen wir hier näher auf das Verhältniß beider Schriftſteller zu einander ein.

Ronſard hat einen ‚Abriß der Poetik‘ verfaßt.††) Hier handelt er, auf nur wenigen Seiten, von der poetiſchen Er-

*) Vie de Malherbe, von deſſen Schüler Racan; Werke M.'s (1825) I, XXVIII f.

**) Oeuvres de Ronsard, herausg. v. Blanchemain 1866/8. Dieſer beklagt wiederholt die Ungerechtigkeit B.'s gegen R.; vgl. Vorrede Bd. I, Bd. VIII, VI 55, ausführlich 59/62, nochmals 292.

***) art poét., I. Geſang. — Vgl. auch W. II, 428/9.

†) Sainte-Beuve, Tableau historique et critique de la poésie franç. au XVI. siècle, (1828), S. 168 nennt faſt die ganze Reihe der gleichzeitigen Gegner Boileau's: Chapelain, Saint-Amant, ferner Madlle. de Scudéry (Roman „Titus“ u. a.), La Calprenède („Kleopatra“), als Anhänger Ronſard's.

††) Werke VII, 317.

findung, der Anordnung, der Redekunſt und der Dichtkunſt im Allgemeinen, von den hauptſächlichſten Versformen, und endlich von einigen ſprachlichen und orthographiſchen Einzelheiten. Die einzelnen Kapitel enthalten aphoriſtiſch aneinandergereihte Vorſchriften; ſo wird unter „Dichtkunſt im Allgemeinen" ausſchließlich der Gebrauch der Epitheta geregelt, und von der Ausſtattung desſelben Subſtantivs mit mehreren Beiſätzen abgerathen. — Dieſe kleine Schrift iſt ihrer ganzen Form nach der Gegenſatz der beſonnenen und abgemeſſenen Formgebung eines Boileau und das Abbild ſeines Vorwurfs „réglant tout, brouilla tout"; ſie erklärt, welchen Zug in Ronſard der Kritiker treffen wollte, ſelbſt wenn er nicht gerade auf dieſe Schrift ſelbſt mit jenen Worten gezielt hat.

Ronſard empfiehlt ausdrücklich die Anwendung der Dialekte,*) welche das XVII. Jahrhundert ſtreng verpönt. Zur Bereicherung ſeines Wortſchatzes und Vermehrung ſeiner Bilderfülle weiſt ferner der Dichter der Renaiſſance ſeinen Schüler auf die Beachtung des Kunſthandwerks hin: „tu practiqueras bien souvent les artisans des tous mestiers, comme de Marine, Venerie, Fauconnerie, et principalement les artisans de feu, Orfévres, Fondeurs, Mareschaux, Minerailliers; et de là tireras maintes belles et vives comparaisons avecques les noms propres des mestiers, pour enrichir ton oeuvre et le rendre plus agréable et parfait."**) Hiergegen iſt ein Hauptzug des klaſſiſchen Geſchmackes die wähleriſche Beſchränkung des dichteriſchen Ausdrucks. „Die immer anſtrebende und zu Ludwig's XIV. Zeiten zur Reife gedeihende Verſtandeskultur hat ſich immerfort bemüht, alle Dicht- und Sprecharten genau zu ſondern, und zwar ſo, daß man nicht etwa von der Form, ſondern vom Stoff ausging, und gewiſſe Vorſtellungen, Gedanken, Ausdrucksweiſen, Worte aus der Tragödie, der Komödie, der Ode hinauswies und andere dafür, als beſonders geeignet, in jeden be-

*) In dem einleitenden Abſchnitt des ‚abrégé de l'art poétique', Werke VII, 319.

**) Ebendaſelbſt.

sonderen Kreis aufnahm und für ihn bestimmte." *) Ein solches wählerisch anordnendes Verfahren charakterisirt die Bildung des klassischen Geschmacks. Er fand bei seinem Eintritt bereits eine Ueberfülle poetischer Produktion, aber auch einen großen Reichthum kunsttheoretischer Reflexionen **) vor, von denen wir mit Ronsard's ‚Abriß' nur ein einzelnes Beispiel näher kennen lernen; all Dieß ward nun aber als Chaos angesehen, aus dem eine eigentliche Schöpfung erst neu zu gestalten wäre.

Als Organ dieser Auswahl und Neuschöpfung gilt bei Boileau überall: „die Vernunft" —

„Aimez donc la raison: que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix." ***)

Auf sie beruft er sich in Lob und Tadel, in Mahnung und Warnung. Er konnte ein allgemeines Regeln-wollen als den eigentlichen Fehler seines Vorgängers hervorheben, denn ihm gelten nur die bestimmten Regeln der Vernunft. †) Die stets wiederkehrende Berufung auf dieses intellektuelle Prinzip giebt allem Kritisiren und Theoretisiren Boileau's schon für den ersten Ueberblick eine gewisse Einheitlichkeit.

Wir erfahren gelegentlich, wie anders Ronsard über die Zuverlässigkeit intellektueller Prinzipien dachte. Heinrich III. pflegte gelehrte Versammlungen abzuhalten, in denen er selbst ein Thema zur Besprechung stellte; man nannte diese Zusammenkünfte die „académie du palais": Ronsard und Desportes nahmen an ihnen Theil. Hier trug einst Ronsard „über die intellektuellen und die moralischen Tugenden" ††) vor, und behauptete den Vorzug der letzteren. ‚Zwar ist, so argumentirt er, die Ursache der Wirkung überlegen, und man wird mir einwerfen, daß die intellektuellen Vorzüge, Weisheit, Klugheit,

*) Goethe in den Anm. zu „Rameau's Neffe" unter „Geschmack".

**) Ueber Dichtkunst schrieben u. A.: Sebilet, Vauquelin de la Fresnaie, Pierre de Laudun; vor Allen Jules César Scaliger, dessen noch d'Aubignac und Boileau mit Achtung gedenken.

***) art poét., I. Ges.

†) „Mais nous, que la raison à ses règles engage", III. Ges.

††) Werke VIII, 155 ff.

Wiſſenſchaft und Künſte, Erkenntniß der Urſachen und Kenntniß der Prinzipien, die moraliſchen Tugenden hervorbringen. Wenn ich nur nicht ſicher wüßte, daß nie ein Menſch den Grund der Dinge recht begriff, daß er ihn vielmehr ſtets nur wie durch Schatten und Nebel ſieht, ja daß Gott all dieſe Wißbegier nur als eine peinliche Prüfung dem Sinne der Menſchen auferlegt.' Wir finden alſo hier ganz jenen Skeptizismus in Geltung, den Descartes von ſeinen Vorgängern überkam und in ſich auszukämpfen hatte; die Schlußworte erinnern an die letzte Inſtanz des methodiſchen Zweifels bei Descartes, ob Gott vielleicht abſichtlich den Menſchen täuſche. —

Dieſer Denkweiſe entſprechend, geht denn auch in ſeiner Poetik Ronſard nicht von intellektuellen Prinzipien aus. Dagegen legt er allen Nachdruck auf die Phantaſie (imagination). „Poetiſche Erfindung beruht einzig auf dem phantaſtiſchen Temperament (le bon naturel d'une imagination), welches in ſich faßt die Vorſtellungen und Geſtalten aller überhaupt erdenklichen Dinge, belebter oder unbelebter, im Himmel oder hier auf Erden — um dann aus ſich heraus zu ihrer Darſtellung, Schilderung und Nachahmung zu gelangen.“ *) ‚Reiche Erfindungen, Schilderungen und Bilder aber ſind Kraft und Leben der Poeſie.‘ **) — Wort ***) und Begriff der „imagination“ fehlen bei Boileau. Dieß wird beſonders auffallend, wenn er auf die, von Ronſard hier beſonders beachtete, Vielgeſtaltigkeit der Natur zu ſprechen kommt. Er tadelt den Dichter, der ſeine Helden nur nach ſich ſelbſt formt: „die Natur iſt in uns ſelbſt vielgeſtaltiger, ſie giebt verſchiedenen Regungen verſchiedenen Ausdruck: la nature est en nous plus diverse — et plus sage.“ †)

---

*) Werke VII, 322.

**) Daſ., 319.

***) Wirklich iſt mir auch das Wort nur in der Ueberſetzung Longin's aufgefallen, Werke III, 97: se présentant à notre imagination = προσπίπτοντα ἡμῖν; alſo auch hier ganz allgemein und farblos, für ‚Vorſtellung‘. — Von der Poeſie des XVI. Jh. gebraucht Couſin, du vrai ꝛc., 219, um des größern Gegenſatzes willen, das Wort „fantaisie“ in dem uns geläufigen Sinne.

†) art poét., III. Geſ. — W. II, 92.

Will also der Dichter gerade hierin natürlich seyn, so bleibt es auch dafür bei der Empfehlung der „Vernunft". Er stelle in der Komödie z. B. die verschiedentlichsten Charaktere und bunte Situationen dar; aber nur das Sinnreiche in ihnen gefällt. Ich will auch hier einen Autor, ... „qui plait par la raison seule et jamais ne la choque." *)

Demnach liegt jenem offenkundigen Unterschiede ein prinzipieller Gegensatz zu Grunde: die unbedingte Geltung der Phantasie und geringere Schätzung des Intellektuellen bei Ronsard, die unbedingte Geltung des Intellektuellen und die Nichtachtung der Phantasie bei Boileau. Erinnern wir uns nun an Descartes' Bevorzugung der reinen Abstraktion vor aller bildlichen Vorstellungsart (imagination), so wird zugleich hier eine Verwandtschaft der Boileau'schen Denkweise mit Descartes entschieden kenntlich. Diese besteht zwar auch hier nicht in der Uebernahme eines bestimmten größeren Gedankenganges des Philosophen; denn es ist naturgemäß in den Werken des Dichters von der spekulativen Verwerthung der einfachen Vernunfterkenntniß, und von der ausführlichen Herleitung einer geringeren Schätzung des bildlichen, sinnlichen Vorstellens keine Spur anzutreffen. Aber das Gemeinsame ist die Berufung auf das natürliche Licht, auf die Vernunft für alle einfachsten, letzten Begründungen,**) also die maaßgebende Geltung der „raison"; und gemeinsam ist auch der allgemeine Zug einer geringeren Schätzung der „imagination". ***)

Descartes behauptete auch im Betreff des einzelnen, sinnlich wahrnehmbaren Dinges, (z. B. des Wachses), sein Vernunft-

---

*) art poét. III. Ges. — Werke II, 110.

**) Descartes warnte ausdrücklich vor den irreführenden Versuchen, das Einfache noch weiter zu erläutern; princ. phil. I, 10. Dieß trägt dann Clerselier gewissermaaßen als Schulmaxime vor: „il faut bien prendre garde, que c'est là une de ces choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres."

***) Vgl. über diesen Gegensatz: Laharpe, Lycée ou cours de littér., 1800, Einführung — ein Specimen klassischer Geschmackstradition. Boileau heißt der „poète de la raison" S. 11.

Begriff enthalte eine deutlichere Erkenntniß, als die Wahrnehmungsbilder der einzelnen Sinne.*) Gaſſendi wandte ein: „alſo erſt beraubt Ihr das Wachs ſeiner ſämmtlichen Formen und Umkleidungen, und dann wißt Ihr deutlicher und vollſtändiger, was es iſt!“**) Dieſer Einwand iſt ſchlagend, wenn man den empiriſchen Gebrauch der Vorſtellung ‚Wachs‘ im Sinne hat, — auf den Descartes eben nicht abzielt —, in welchem Falle denn allerdings eine recht anſchauliche Kenntniß der ſinnlich wahrnehmbaren Eigenſchaften des Wachſes, der logiſchen Einſicht, daß unſere Vernunft allen dieſen verſchiedenen Beziehungen einen identiſch in ihnen feſtgehaltenen Begriff zu Grunde legt, entſchieden vorzuziehen iſt. Wie aber, wenn man in der That auch für den empiriſchen Gebrauch der Einzel-Vorſtellungen den abſtrakten Begriff der beſtimmten ſinnlichen, geſtalt- und farbenreichen Anſchauung vorzuziehen begann? Wenn man, was in einer auf das tief-Innerliche gerichteten Meditation an ſeinem Platze war, auf die Kunſt, auf den Ausdruck, die Darſtellung übertrug? Und doch iſt der klaſſiſche Geſchmack von dieſer Verirrung nicht frei geblieben. In dem Beſtreben, die Sache ſelbſt recht deutlich und unmittelbar zu bezeichnen, gelangt man dahin, die Bezeichnung der einzelnen Züge, die den ſinnlichen Reichthum der Erſcheinung ausmachen, als unangemeſſen zu verpönen.***) So führte die klaſſiſche Tendenz der Einfachheit auch zur Kahlheit, zur Verarmung des poetiſchen Ausdrucks und der poetiſchen Erfindung: †) Der Rationalismus erwies ſich in dieſer Beziehung als ein unkünſtleriſches Prinzip. —

---

*) II. Meditation.

**) Werke Descartes', II, 114.

***) „Im ‚Optimiſten‘ von Colin d'Harville heißt es: ‚Die Scene ſtellt einen Hain von wohlriechenden Bäumen dar‘; es wäre gegen den klaſſiſchen Geiſt, zu ſagen, was für Bäume, ob Linden, Weißdornen u. ſ. w.“ — Taine, Das vorr. Frankr. Deutſch. 191.

†) Vgl. Taine, philosophie de l'art I, 172: „Damit die großen einfachen Formen von ſelbſt aus dem Menſchengeiſte hervorgehen, dürfen die Bilder nicht erſtickt, nicht durch die Gedanken zerſetzt ſeyn ...“

Richten wir jedoch den hierin enthaltenen Vorwurf nicht ausschließlich oder auch nur vorzugsweise gegen Boileau selbst. In ihm so gut wie in Anderen wirkt die allgemeine zeitgenössische Richtung auf das formal Korrekte; aber gerade in seinen Bestrebungen gewinnt diese eine eigenthümliche, lebensvollere Gestalt, welche sich von gleichzeitigen oder unmittelbar vorhergehenden Erscheinungen bloß akademischer Korrektheit deutlich abhebt.

Neuere französische Schriftsteller bemühen sich vielfach, gerade die, offenbar allgemein angenommene, Schranke der Boileau'schen Leistungen zu charakterisiren. So sagt Cousin: „il manque un peu d'invention et d'imagination"; *) was mit der eben gegebenen Auseinandersetzung im Einklang steht. Sainte-Beuve urtheilt in seiner ersten Skizze über Boileau: „il n'était pas sensible". **) Er modifizirt jedoch später ***) dieß Urtheil dahin, Boileau's Gefühl sey ganz und gar in sein Urtheilsvermögen aufgegangen und mit seiner Vernunft wirklich Eines geworden; und er leitet gerade aus dieser Vereinigung die Wucht der Boileau'schen Urtheile und den noch heute wirksamen Reiz ab, den die Art und Weise ausübt, wie er diese Urtheile in seinen Versen ausspricht. — So fand einst Mathieu Marais an den Unterhaltungen mit dem hochbetagten Kritiker ein Vergnügen, dem er nichts anderes zu vergleichen wußte: „er ist die lebendige Vernunft", sagte er. †)

Die litterarische Kritik war bei Boileau eine Sache des Gefühls, der eigensten Neigung. Ehe er sich dieser Hauptneigung bewußt ward, hatte er sich in verschiedenen Studien und Berufskreisen versucht. Er hatte Theologie, dann Jurisprudenz studirt, und hatte die juristische Praxis begonnen. Es war dieselbe Zeit, in der er die Romane der Scudéry las und bewunderte. Endlich habe ihm die Vernunft die Augen

*) Du Vrai etc. S. 216.

**) Portraits littéraires I, 4. (Boileau.) 1829.

***) Causeries du Lundi VI, 504 ff. 1852.

†) Vgl. Sainte-Beuve, Nouveaux Lundis IX, 5: „c'est la raison incarnée".

geöffnet.*) Der ſatiriſche Geiſt erwachte in ihm als wirklicher Haß gegen ein albernes Buch.**)

In dieſer Sinnesart und Dem, was in ſeinem Auftreten ihr entſprach, glich er Malherbe. Wir lernten ſoeben Malherbe und Boileau als gemeinſame Gegner Ronſard's kennen. Die Beiden werden jedoch auch ſonſt vielfach zuſammen genannt; Boileau habe nur Malherbe's Werk fortgeſetzt und zu Ende geführt, ſagt Sainte-Beuve.***) — Inzwiſchen kann gerade in der Poetik Jener nicht eigentlich als Boileau's Vorgänger angeſehen werden.

Die herbe Originalität des verarmten normänniſchen Edelmanns†) iſt ſehr verſchieden von der faſt ſtets bewahrten humoriſtiſchen Art Boileau's, durch welche er den Gegner wohl traf, aber nur ſelten verletzte, und von deſſen Schmiegſamkeit im perſönlichen Auftreten. Wenn die Jeſuiten ſeine zwölfte Epiſtel (sur l'amour de Dieu) zu verdächtigen beginnen, ſo geht er zu dem berühmten Jeſuitenpater La Chaiſe, um ihm das Werk vorzuleſen; in dieſer Lage konnte ihm ein unbeſonnenes Wort oder auch nur eine mißverſtändliche Accentuirung eine höchſt gefährliche Gegnerſchaft erwecken: dagegen gewann er in der That durch ſeinen Vortrag den unbedingten Beifall des Geiſtlichen. — Malherbe vermochte nicht einmal dem vertrauteſten Freunde ein Werk ſo vorzuleſen, daß dieſer es auch nur verſtand. Seine Kritiken ſind, gerade wenn er ſie mündlich äußert, bitter und verletzend.††) In ſeinen Dichtungen weiſt er oft

---

*) Werke II, 310, in der ſpäteren Einführung zu dem Dialog: les Héros de Roman (1664/5), dem eigentlichen Angriffe B.'s gegen die „Preziöſen".

**) Sat. IX. — I, 233.

***) Portraits littéraires I, 493. — Vgl. d'Alembert a. a. O.

†) Vgl. die einzelnen Züge in dem o. a. Leben Malherbe's von Racan. (Zu vergleichen auch die Schilderung: Lotheißen, Geſch. der frz. Litt. im XVII. Jh. I, 79/85.)

††) Ein beſonders charakteriſtiſcher Vorfall dieſer Art entfremdete ihm für immer den angeſehenen Schüler Ronſard's, Desportes, und deſſen Neffen, den berühmten Satiriker Regnier. A. a. O. Werke Malherbe's I, XVII.

ausdrücklich auf sich als auf den einzigen würdigen Vertreter der Poesie hin,*) im Gegensatz zu dem maaßvollen Selbstbewußtseyn und der öfters geübten Selbstkritik Boileau's.**) Malherbe dachte gering von der Bedeutung der Dichtkunst überhaupt: selbst ein guter Dichter sey für den Staat nicht mehr werth, als ein guter Kegelspieler, äußerte er.***) Auch Boileau hat einmal gesagt: „c'est très philosophiquement et non point chrétiennement, que les vers me paraissent une folie". †) Aber dieser Ausspruch enthält vor allem eine Verwahrung; es eigne ihm nicht etwa jene kirchlich devote Sinnesart, die, beispielsweise, dem alternden Racine es eingab, seine Theaterstücke sich geradezu als Sünde anzurechnen. So liegt er auch ferne ab von Malherbe's gewissermaaßen staatsmännischer, politischer Geringschätzung der Dichter. Es ist vielmehr gerade für den Verfasser der Poetik bezeichnend, daß er sich bewußt war, in Etwas über aller Poesie in ihren einzelnen Versuchen zu stehen, und dieß als seine Philosophie bezeichnete.

Boileau hat zu seiner Zusammenstellung mit Malherbe durch die hohe Anerkennung Veranlassung gegeben, die er ihm in seiner Dichtkunst zu Theil werden ließ. ††) Er fand für sein Bedürfniß nach eindeutiger Wahrheit auch in Dingen des Geschmacks, in den ernsten Bemühungen Malherbe's für formale Korrektheit ein erstes, kenntliches Vorbild. Denn Dieß ist es, was er in jener Stelle des ‚art poétique' hervorhebt:

„Marchez donc sur ses pas; aimez sa pureté
Et de son tour heureux imitez la clarté."

Dagegen erkannte er ganz wohl, daß ein eigentlich poetisches Naturell Jenem gemangelt habe: †††) „la vérité est pourtant, que la nature ne l'avait pas fait grand poète". Diese Be-

*) Werke I, 49. 72. 94.
**) z. B. Schluß der Poetik, und Sat. IX.
***) Werke I, XXVII f.
†) Brieflich. Werke III, 175.
††) I. Gesang. Werke II, 62/3.
†††) Brieflich. Werke III, 201.

urtheilung zeugt von keiner eigentlichen Abhängigkeit. Auch finden wir nicht, daß Boileau ſeine eigenen Beſtrebungen mit denen Malherbe's ausdrücklich verglichen hätte. Er ſtellte ſich dagegen neben Regnier, der, perſönlich und als Dichter, Jenem ferne geſtanden hatte.*)

Malherbe's Beruf, dem er bis zur letzten Stunde ſeines Lebens**) mit leidenſchaftlichem Eifer ſich widmete, war die Reinigung der Sprache. Wenn er in ſeinem ausführlichen Kommentar zu den Dichtungen Desportes' ***) auf die Regeln ſchlechtweg ſich beruft, ſo ſind dieß immer die grammatiſchen Regeln, nicht etwa die poetiſchen. Nun hat zwar auch Boileau die ſprachliche Reinheit hoch zu ſchätzen gewußt, und ſogar hie und da im perſönlichen Verkehr Gelegenheit gehabt, über die Zuläſſigkeit eines Wortes oder einer Wendung ſich maaßgebend zu äußern. Wie verſchieden aber ſeine eigentliche Tendenz von der Aufgabe iſt, die Malherbe ſich noch zu ſtellen hatte, zeigt die Vergleichung ſeiner Schriften eben mit jenem Kommentar. Hier ergeht ſich Malherbe in beißenden und oft witzigen Anmerkungen zu den einzelnen Worten des Dichters; manchmal zielt er mit einem derben „excellente sottise" auch auf den Inhalt des kritiſirten Verſes, meiſt aber gelten ſeine Ausrüfe und Korrekturen der ſprachlichen Form. — Boileau wählte für ſeine Angriffe, wie bereits erwähnt, einen durch den äſthetiſchen Begriff einheitlichen Gegenſtand: die falſche Erhabenheit der Heldengedichte eines Scudéry, Chapelain u. A. Er übt ſeine Kritik allerdings auch indem er ihre Worte anführt, und ſchon

*) Ep. X: J'allai d'un pas hardi, par moi-même guidé,
Et de mon seul génie en marchant secondé,
Studieux amateur et de Perse et d'Horace,
Assez près de Regnier m'asseoir sur le Parnasse. —
Daß er ſich in der „Dichtkunſt" neben Regnier (Werke II, 79) nicht erwähnt, nennt d'Alembert einen erhabenen Zug, wogegen heute vielmehr die Nebeneinanderſtellung Beider für kühn gilt: „il y a tout un monde entre ce versificateur (B.) et ce poète (R.)". Vgl. Lacour in der Vorrede zu Regnier's Werken (1876) S. VII.

**) Biogr. Racan's.

***) Werke II, 263/361.

dem bloßen Klang des Reimes nach sie als lächerlich erkannt wissen will;*) zielt aber eben mit diesem Aufweis einer formalen Unzulänglichkeit auf die Nachweisung der ästhetischen Unangemessenheit jener Gedichte.

Das eigentliche Organ nun der Korrektheit, die französische Akademie, setzt in vielen Beziehungen fort, was Malherbe begonnen hat. Den Zirkeln, welche sich um Diesen zu versammeln pflegten, um seinen litterarischen Urtheilssprüchen zu lauschen,**) gleicht jene Vereinigung, welcher Richelieu zu Anfang der 30er Jahre***) das Anerbieten machte, sie zur Akademie zu erheben;****) und die Jenem eigenthümliche Rigorosität ging in dem Maaße auf diese über, daß schon im Jahre 1634 der Kardinal die Akademiker warnte, ihr Wirken nicht durch allzugroße Strenge unfruchtbar zu machen. †) Wie nahe den akademischen Bestrebungen Boileau einerseits steht, und worin er sich doch andrerseits von ihnen unterscheidet, zeigt am besten seine Stellung zu einem einzelnen berühmten Akademiker, dem Rechtsgelehrten Patru. Dieser galt seiner Zeit für den besten Kenner des Sprachlichen, und eine Rede, welche er bei seiner Aufnahme in die Akademie hielt, fand so großen Beifall, daß man von da an die akademische Antrittsrede zum Gesetz erhob. ††) Boileau war ihm nahe befreundet; wir erfahren in dieser Beziehung von einem schönen Zuge persönlicher Hingebung, †††) wie diese bei Boileau nicht selten begegnen. Er fürchtete seine Strenge, eben weil er ihn so überaus hoch hielt; ††††) die Poetik

*) Z. B. Sat. II, Ep. IX.

**) Vgl. die a. Biogr. Racan's.

***) Malherbe starb 1628; die Zusammenkünfte bei Conrart beginnen um 1629.

****) S. die Geschichte der Akademie, I. Band, von Pélisson. — Jenen Zusammenhang vermittelt auch das H. Rambouillet, insofern einerseits Malherbe, andrerseits Chapelain es besuchten.

†) Ebenda.

††) Ebenda, Jahr 1640.

†††) Vgl. Bolaeana, Schluß. — S. auch Ep. V.

††††) „Ne sis Patru mihi" pflegte er später seinen Kritikern entgegenzuhalten; Briefe an Brossette 1703. — Die Schilderung des voll-

unterwarf er seiner genauen Durchsicht. Aber derselbe Patru hatte ihm von dem ganzen Unternehmen,*) die Dichtkunst dichterisch zu behandeln, abgerathen, und hatte sich erst durch die Verse Boileau's selbst überzeugen lassen.

Hier sehen wir, wie bei aller Schmiegsamkeit und mannigfacher Abhängigkeit Boileau doch in der Hauptsache selbständig verfuhr. Seine eigene Dichter-Begabung belebte in ihm die kritischen Bemühungen, so daß aus ihnen etwas Positiveres als nur Kritik entstand.**) Durch seine Kritik hatte der Satiriker sich viele Feinde gemacht, gerade auch unter den Akademikern. Wollte er nun mit einer Poetik auftreten, so lag die Befürchtung nahe, daß jene ansehnliche Gegnerschaft ihn erdrücken würde. Sein Talent zeigt ihm den Ausweg aus dieser ungünstigen äußeren Lage; er gestaltet seine Poetik zu einer lebhaft ansprechenden Dichtung, und gewinnt für seine theoretischen Prinzipien dadurch Anerkennung, daß er durch sein Beispiel ihre glückliche Wirkung beweist.***) —

Im Jahre 1640 veröffentlichte der Akademiker de la Ménardière eine Poetik. Das Werk war auf drei Bände berechnet, von denen jedoch nur einer erschien; dieser behandelt die Tragödie, jedoch auch diese nicht vollständig.†) Das Buch stand in geringem Ansehen.††)

---

kommenen Kritikers im IV. Ges. des art poét. (W. II, 117) bezieht sich auf Patru.

*) Vgl. die Geschichte der Akademie, II. Band, von d'Olivet, unter Patru; er hatte auch La Fontaine von seinen Fabeln abgerathen.

**) „Comprendre et démontrer qu'une chose n'est point belle, plaisir médiocre, tâche ingrate; mais discerner une belle chose, s'en pénétrer, la mettre en évidence et faire partager à d'autres son sentiment, jouissance exquise, tâche généreuse." Cousin, Du vrai etc. 154. B. zeigt die letztere Befähigung in der Anerkennung Malherbe's, Corneille's, Molière's, Racine's.

***) Vgl. Batteux' Urtheil, les quatre poétiques, Vorwort zu der an vierter Stelle abgedruckten Poetik Boileau's, auch I, 10. — Boileau selbst sagt Ep. VII, er verdanke seinen Feinden am meisten.

†) La Poëtique de Jules de la Mesnardiere. „Discours", gegen Ende.

††) Geschichte der Akademie II. Bd., von d'Olivet. 107. 109. — (Boileau erwähnt M. als Dichter abfällig a. p. IV.)

Richelieu hatte die Arbeit veranlaßt, *) und der Autor führte sein Unternehmen mit nicht geringem Nachdruck ein. Er hat sich sorgfältig nach Vorgängern umgesehen; er erwähnt Ronsard's Skizze, aber eben nur als aphoristischen Versuch: eine eigentliche französische Poetik existire noch nicht. „So will ich denn für meine Nation thun, was mehrere Italiener für die ihrige, Lope für die Spanier und der große Julius Scaliger für alle Gelehrten Europa's gethan hat." **) — Trotz dieser ausdrücklich beabsichtigten Originalität nun baut sich die breit angelegte Arbeit ganz und gar auf Aristoteles ***) und den antiken Dichtern auf, ohne Berücksichtigung der französischen Dichtwerke. †) Die Eintheilung ist die des Aristoteles; Ménardière behandelt nach einigen allgemeinen Betrachtungen über Dichtkunst, Drama, Tragödie, die „qualitativen Theile" dieser letzteren: die Fabel, den inneren Gehalt (ἦθος = les moeurs), die Gedankenbildung (διάνοια = les sentiments), den sprachlichen Ausdruck, die theatralische Darstellung, die Musik. ††) Die ersten allgemeineren sechs Kapitel füllen ungefähr 50, die letzten sechs ungefähr 400 Seiten; unter diesen wiederum sind die Kapitel „les moeurs" und „les sentiments" die ausführlichsten: so wird fast durchaus das Inhaltliche, Stoffliche, fast gar nicht die Form abgehandelt. Auch sogar in dem Kapitel „le langage" ist weniger vom Ausdruck, als von den auszudrückenden Gemüthsregungen die Rede. Der Dichter hat sich sagen zu lassen, „que la colère et la fureur parlent d'un ton impétueux, foudroyant et précipité; que la haine et la vengeance ont leur charactère serré" u. s. w. †††) So liegt hier eigentlich ganz dasselbe

*) Ebenda.

**) Vorrede S. 50.

***) S. bes. S. 4/5. „Laissons donc là tous les modernes" und vertrauen wir einzig dem antiken Gesetzgeber.

†) Einige Zitate aus seiner eigenen Tragödie „Alinde" ausgenommen.

††) Aristoteles' Poetik, Cap. 6. — Heinsius, de tragoediae constitutione liber, in quo inter caetera tota de hac Arist. sententia dilucide explicatur, Leyden 1611, nimmt genau denselben Gang. Mén. kannte das Buch, und erwähnt es wiederholt.

†††) S. 374.

Thema zu Grunde wie in dem Kapitel über „die Empfindungen", in welchem z. B. ein „règlement général des pensées, tiré de l'exemple des sentiments qui conviennent à un prince amoureux" *) auf ähnliche Betrachtungen führt. Wie Ménardière ausdrücklich von dem Dichter „eine exakte Kenntniß der Moral" verlangt,**) so überwiegt in ihm selbst der Moralphilosoph den Aesthetiker: seine Besprechung der Tragödie, oder genauer: einer Reihe von Tragödien und Tragödienstoffen charakterisirt sich als moralisirende Kritik.

In folgenden Einzelheiten treten giltig gebliebene Züge der klassischen Geschmacksbildung hervor: Zunächst in der oft wiederkehrenden Polemik gegen Italiener und Spanier. Diese ist für Boileau bereits eine abgethane Sache; nur ganz kurz kommt er art poét. ch. III. darauf zurück. Im Zusammenhang hiermit steht bei Ménardière das Verbot einer Erwähnung religiöser Gegenstände auf der Bühne.***) Aehnlich will dann Boileau die Dichter für das Wunderbare auf den antiken Mythos beschränken; er begründet dieß:

„Et, fabuleux chrétiens, n'allons point dans nos songes
Du Dieu de vérité faire un Dieu de mensonges." †)

Endlich polemisirt Jener ausführlich gegen unwahrscheinliche Verkleidungen, Verzögerung des Erkennens wohlbekannter Personen, auch gegen das bei den Spaniern überhäufige „a parte". ††) Dieß Alles nun würde im Stile Boileau's mit einer kurzen Berufung auf das Unvernünftige solcher Kunstmittel zu erledigen seyn; hingegen ergeht Ménardière sich in weitläufiger Aufzählung von Beispielen und in Deklamationen über den Gemüthszustand, welchen solche Situationen in den betheiligten Personen voraussetzen.

Das Räsonnement des Schriftstellers ist seinem Gegenstande nirgends gewachsen, und scheint vielmehr von diesem gleichsam

*) S. 248 ff.
**) S. 335; vgl. auch 364.
***) S. 274/5.
†) art poét. III.
††) 264/5. 267 ff.

erdrückt zu werden;*) hieraus erklärt sich hinreichend der geringe Erfolg des Buches. Von allgemeinerer Bedeutung ist jedoch jene durchgängig bemerkte Eigenschaft seiner Darstellung: die moralisirende Behandlungsart. Diese ist Ménardière mit vielen zeitgenössischen Kritikern gemeinsam, und ist charakteristisch für die ästhetischen Diskussionen vor Boileau.

Schon Scaliger hatte die Frage aufgeworfen: utrum poeta doceat mores an actiones.**) Er entscheidet: docet affectus poeta per actiones ut bonos amplectamur; est igitur actio docendi modus. Die Schriftsteller des XVII. Jahrhunderts stellen noch unbedingter und unmittelbarer ethische Anforderungen an den dramatischen Dichter. Corneille nimmt das Beispiel wieder auf, welches Scaliger in dem eben angeführten Kapitel als Problem erwähnt: den Muttermord Orest's, „eine Handlung ohne ἦθος";***) er erklärt,†) „pour rectifier ce sujet à notre mode", dürfe Orest es nur auf den Aegisth absehen, wobei dann Klytämnestra, zwischen die Männer sich werfend, unglücklicher Weise den tödtlichen Streich empfinge. Diesem Beispiel entsprechend, finden wir überall bei Corneille moralisirende Kritik der tragischen Stoffe; der erste Gegenstand seiner Abhandlungen ist: l'utilité du poème dramatique.††) So war denn auch in dem Streite über den Cid eine Hauptfrage, ob Chimene recht oder unrecht handle;†††) Scudéry verdammte ihre Handlungs-

*) Vgl. Chapelain's Urtheil über Ménardière, Melanges de littérature tirés des lettres de M. Chapelain (1726) S. 252/3.

**) Scaligeri poetices l. VII, posthume Ausg. 1617. S. 831/2.

***) Ebenda S. 832.

†) Oeuvres de Corneille 1824. XII, 94.

††) Sein erster discours sur l'utilité et sur les parties du poème dramatique; dann sur la tragédie et sur les moyens de la traiter selon le vraisemblable ou le nécessaire; erst an dritter Stelle sur les trois unités.

†††) Les sentiments de l'académie française sur la tragicomédie du Cid. 1638. S. 16/23. 49/51. — Nebenbei sey hier Folgendes bemerkt. Die berühmten Verse Boileau's über den Cid lauten:

„En vain contre le Cid un ministre se ligue
Tout Paris pour Chimène a les yeux de Rodrigue."

Man erwartet: „Tout Paris pour Rodrigue (d. h. eben den „Cid") a les yeux de Chimène"; vgl. Baillet, jugements I, 3. Aber die Feinheit des B.'schen

weiſe und rief aus: „c'était pour de semblables ouvrages que Platon n'admettait point dans sa République toute la poésie". *) Ménardière formulirt den allgemeinen Satz: „La poésie est proprement cette science agréable, qui mêle la gravité des préceptes avec la douceur du langage"; **) nicht weniger entſchieden ſagt d'Aubignac: „la principale règle du poème dramatique est que les vertus y soient toujours recompensées" u. ſ. w. ***) Und ſchließlich finden wir ſogar, daß auch in Boileau's Kritik eine moraliſche Abſicht aufgefunden und belobt wurde: „Quoi, disait-il, les maximes, qui feraient horreur dans le langage ordinaire, se produisent impunément dès qu'elles sont mis en vers! Elles montent sur le théâtre à la faveur de la musique, et y parlent plus haut que nos loix... Voilà dont il eût voulu pouvoir faire l'unique objet de toutes ses satires." †)

Dieſe Auffaſſung Boileau's nun iſt gerade in der Hauptſache unzutreffend. Boileau iſt zwar auch in ſeinen Epiſteln und Satiren gelegentlich Moralphiloſoph; das Motiv ſeiner Poetik aber iſt durchaus ein äſthetiſches. Die Frage iſt nirgends: wie wird am beſten die Tugend gelobt und das Laſter getadelt? ſondern überall: wann wirkt ein Gedicht äſthetiſch erfreulich, wie muß es beſchaffen ſeyn um ſo zu wirken? Seine Darſtellung der Tragödie beginnt daher Boileau nicht mit Betrachtungen über die Nützlichkeit der dramatiſchen Dichtung, ſondern:

„Il n'est point de serpent ni de monstre odieux
Qui, par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux.
D'un pinceau délicat l'artifice agréable
Du plus affreux objet fait un objet aimable." ††)

---

Verſes beſteht darin, daß er auf jene Angriffe ſelbſt hindeutet, welche gerade den Charakter Chimenens betrafen.

*) Scudéry, observations sur le Cid, 1637, abgedruckt in den WW. Corneille's XII, 207; ferner 201, 223.

**) Poétique, Vorrede.

***) Pratique du théatre, Buch I, K. 1.

†) Valincour in der Akademie 1711. Werke Boileau's, Ausg. St.-Marc

††) art poét. ch. III.

Alſo ganz ausdrücklich: ‚der Gegenſtand mag beſchaffen ſeyn wie er will; es kommt auf die Darſtellung an.‘ Jene Kritiker diskutiren die Wahrſcheinlichkeit:*) ‚iſt es nach allgemein gebilligten moraliſchen Maximen annehmbar, daß dieſe Perſon ſo handelt, wie der Dichter ſie handeln läßt?‘ Boileau verlangt Wahrheit:**) ‚der Dichter ſehe nur klar, und ſage deutlich was er ſieht‘. Dieß Prinzip iſt zwar jenem nicht gänzlich unverwandt. Denn auch die „Wahrſcheinlichkeit“ der älteren Kritiker bezieht ſich nicht überall und ausſchließlich auf die innere moraliſche Möglichkeit der Handlung; Corneille verſteht ſie zwar nicht anders, ringt ſich aber am entſchiedenſten von der beengten Betrachtungsweiſe los, indem er, ihr gegenüber, die Forderung der Nothwendigkeit der Situation als die ſpezifiſch dramatiſche aufſtellt.***) Aber Boileau's „Wahrheit“ iſt umfaſſender und beſtimmter gedacht; ſie iſt erſichtlich nicht aus Ariſtoteles und der kritiſchen Diskuſſion der antiken Beiſpiele entſtanden.

Kenntniß des klaſſiſchen Alterthums, Metrik, Rhetorik erſcheinen bei Scaliger ſämmtlich noch mit der Poetik verſchmolzen.†) Aehnlich trafen wir in Ronſard's Abriß eine bunte Miſchung von Sprach-, Vers- und Dichtregeln an.††) Bei Malherbe iſt die Poetik ein Nebenzug der Bemühungen

---

*) Corneille, II. disc. sur la trag., Les sentiments de l'académie S. 30 ff., Ménardière 35/41, d'Aubignac a. a. O. Buch II, Cap. 2, dann wieder Dubos, réflexions critiques sur la poésie et la peinture (1719) VII. Ausg. 1770 S. 247—254. — bei Boileau Ein Vers; ſ. unten S. 245.

**) S. unten S. 250.

***) WW. XII, 99 ff. — Einen, gänzlich andersgearteten, Uebergang zu B. mag man auch in der bei Gelegenheit des Tartuffe entſtandenen Lettre sur l'imposteur finden. Da heißt es: ‚die Wahrheit ſoll ſich vor allem auf der Bühne zeigen‘; allgemein ausgeſprochen, obwohl in Beziehung auf moraliſche Wahrheiten. Vgl. Mangold, Mol.'s Tartuffe. Oppeln 1881. V. Eth. und äſthet. Kritik. S. 198/9.

†) Die ſieben Bücher behandeln die Geſchichte der Poeſie (Historicus), die Verslehre (Hyle), die poet. Fabel (Idea), den ſprachl. Ausdruck (Parasceue); es folgen Criticus, Hypercriticus, Epinomis; dem letzteren gehört das weiter oben zitirte Kap. an.

††) S. o. S. 227.

um ſprachliche Korrektheit.*) Einer ſolchen grammatikaliſchen finden wir noch von Aubignac lobend die gelehrte Kritik gegenübergeſtellt;**) dieſe lernten wir ſoeben an dem Beiſpiele Ménardière's kennen. In ihr war eine Miſchung von äſthetiſchen und ethiſchen Elementen nachzuweiſen: von welcher ſich, wenigſtens in einem Hauptpunkte, endlich Boileau befreit. So erſcheint deſſen äſthetiſche Grundlegung durch Schrankenziehung bedingt,***) durch eine ſucceſſive Sonderung der Wiſſenſchaftsbereiche vorbereitet.

Bemerken wir die Verwandtſchaft mit der Grundlegung des discours de la méthode:†) auch dort wird der einzige, beſtimmte Grundſatz aus einer Anzweiflung und Abweiſung aller irgendwie gemiſchten und verworrenen Erkenntniſſe gewonnen. Dieß ſcheint nur eine formale, iſt aber darum keine unwichtige Aehnlichkeit. Sie betrifft die Methode; aber dieſe iſt dort wie hier weſentlich, ein Hauptgegenſtand der Betrachtung. So entſpricht der hier bemerkten Verwandtſchaft denn eine tiefere Zuſammengehörigkeit in der Sache, im Prinzip ſelbſt. —

Wie bekannt, hat Corneille den tragiſchen Kanon feſtgeſtellt, nicht ſowohl durch die ſpäteren Abhandlungen über die Tragödie und die ‚kritiſchen Prüfungen' ſeiner Stücke; als durch die Stücke ſelbſt, und die in ihnen enthaltene allmähliche Anpaſſung an die Regeln.††) Noch der Cid war „ſehr unregelmäßig"; †††) aber mit Cinna, Horace, Polyeucte galten die Einheiten für endgiltig eingeführt. Corneille verfuhr hierin jedoch weder völlig neu noch völlig ſelbſtändig. Ein Menſchen-

*) S. 235.

**) Terence juſtifié, abgedruckt pratique du th. II. S. 46.

***) „Qui ne sait se borner ne sut jamais écrire." Boileau, art p. I.

†) Bouillier's Apperçu: „L'art poétique a été, pour ainsi dire, le ‚discours de la méthode' de la littérature et de la poésie" (hist. d. l. phil. cart. I, 478) wird hier näher begründet.

††) S. die Darſtellung bei Fontenelle, vie de Corneille und Poetik; Sainte-Beuve, Tableau de la poésie franç. et du th. fr. au XVI siècle; Guizot, Corneille et son temps.

†††) Fontenelle.

alter vor ihm hatte Garnier, vor Diesem Jodelle regelmäßige Dramen verfaßt; jetzt war es Mairet, dessen Sophonisbe Guizot den entscheidenden Einfluß auf Corneille zuschreibt.*) Wenn ferner der Dichter auch nicht unmittelbar der Kritik des Cid nachgab, vielmehr den maaßlosen Angriff Scudéry's mit Würde zurückwies, und auch das Urtheil der Akademie ein ungerechtes nannte,**) so blieb doch der ganze Vorgang sicherlich nicht ohne Einfluß auf seine Arbeiten.***) Chapelain, der die Meinungsäußerung der Akademie redigirte,****) wird persönlich im Sinne der Korrektheit auf ihn eingewirkt haben: er stand damals in hohem Ansehen,†) und galt für den Nachfolger Malherbe's, bis das Erscheinen seiner „pucelle" ihm Abbruch that, und er seinen Platz an Boileau überlassen mußte.††)

Derjenige Schriftsteller aber, welcher sich geradezu rühmte, Corneille zur strikten Regelmäßigkeit bekehrt zu haben, ist Hédélin Abbé d'Aubignac.†††) Er galt seiner Zeit für den eigentlichen Bühnenkundigen, wie selbst sein Gegner Ménage andeutet;††††) deßhalb konnte gerade er mit einem praktischen Gesetzbuch des Theaters auftreten. Auch ihn hatte Richelieu zu seinem Unternehmen veranlaßt;§) das Buch erschien jedoch erst geraume Zeit nach dem Tode des Cardinals, 1669. Es

---

*) Guizot 164. — Breitinger, les unités avant le Cid (Genf 1879) weist Spuren derselben in Italien, Spanien, England nach.

**) S. die Darstellung bei Pélisson, Gesch. der Akad. S. 110 ff., die Aktenstücke in den WW. Corneille's (1824) XII, 196—336.

***) „Qu'on se figure le grand Corneille affranchi des censures de l'Académie, des tracasseries du Cardinal, des règlements d'Aubignac" ruft S.-Beuve aus, a. a. O. S. 242.

****) Guizot 188.

†) Sein Rath giebt den Ausschlag bei der Konstituirung der Akademie, Guizot 104; in den Mélanges de littérature findet sich S. 181—257 ein förmliches Verdikt über die bekannteren zeitgenössischen Schriftsteller, auf Colbert's Veranlassung verfaßt.

††) Guizot 310. 321. 326.

†††) Pratique du théâtre, 1. Buch, 4. Kap.

††††) Discours sur Térence, abgedr. im II. Bd. der prat. du th., S. 14.

§) Prat. d. th. 1, 1.

war überaus verbreitet,*) ſo daß man Aubignac oft als „Verfaſſer der p. d. th.“ eingeführt findet; Boileau nennt ihn als Autorität in Sachen der Poetik.**)

Dieſer ſelbſt überkam demnach den Kanon der Tragödie als etwas vor ihm Abgeſchloſſenes. So überliefert er ihn denn auch nur in kurzer Zuſammenfaſſung:

„Nous voulons qu'avec art l'action se ménage,
Qu'en un lieu, en un jour, un seul fait accompli
Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli.“ ***)

Dieſe Verſe geben den Zuſammenhang der betreffenden Kapitel bei d'Aubignac wieder.****) Auch die ſogleich darauf folgende Forderung des Wahrſcheinlichen im Unterſchied vom Wahren

„Le Vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable“,

welche Boileau's ſonſtiger unbedingter Forderung der Wahrheit zwar nicht wirklich widerſpricht,†) aber ihr doch auch nicht gleicht, und deßhalb auf eine fremde Quelle zurückweiſt: dieſe entſpricht dem unmittelbar voraufgehenden Kapitel der „Bühnenkunde“. Hiernach iſt es wohl annehmbar, daß Boileau dieſem Theil ſeines Werkes gerade im Hinblick auf die prat. d. th. ſeine nur rekapitulirende Faſſung gab.

Ganz und gar fehlen bei Boileau die techniſchen Einzelregeln, in deren Vortrag und Begründung Aubignac ſich ergeht.††) Dieſer Autor geht nämlich, um zu ſeinen einzelnen Feſtſetzungen zu gelangen, mehrfach von dem Vergleich der dramatiſchen Darſtellung mit einem Gemälde aus:†††) dieſer

*) „Il n'y a guère de livre plus connu que la p. d. th.“ Mélanges de littér. tirés des lettres de Chapelain. S. 185, Anmerkung d. Herausg. (1726).

**) WW. II, 389/90. III, 333.

***) WW. II, 85.

****) Prat. d. th. II. Buch, Kap. 3 u. ff.

†) S. oben S. 242.

††) Das oft reproduzirte Urtheil, Boileau's Poetik enthalte nur techniſche Einzelheiten (vgl. Schasler, Kritiſche Geſchichte der Aeſthetik I, 315; aber auch Pictet, De Beau dans la nature u. ſ. w. S. 17; ähnlich Zimmermann, Geſch. d. Aeſth. S. 154) bewährt ſich gerade in dieſem ſeinem Verhältniß zur Poetik des Dramas nicht.

†††) I. Buch, 5. Kap.; II, 3; vgl. auch das über die Scenerie Geſagte IV. Buch, Kap. 8.

Ausgang führt aber nothwendig zu undramatiſchen, und daher willkürlich und pedantiſch erſcheinenden Einzelbeſtimmungen.*) Aubignac iſt eben vor Allem: Zuſchauer; dagegen wendet ſich Boileau überall an den Dichter. Jener fordert ein geſchloſſenes Bild; Dieſer verſucht, in ſeiner, gewiß nicht unbeengten Weiſe, doch vor allem dem Dichter zur Abfaſſung eines gehaltvollen Werkes zu helfen.**)

Dagegen ſtimmen nun beide Schriftſteller in einigen allgemeinen prinzipiellen Sätzen überein. Auch Aubignac beruft ſich auf das „natürliche Licht", auf die Vernunft. Er ſagt:***) „En tout ce qui dépend de la raison et du sens commun, comme sont les règles du théâtre, la licence est un crime qui n'est jamais permis." Ein anderes Mal heißt es:†) „Tant il est vrai qu'en cet art, comme en tous les autres, la connaissance des règles est nécessaire à la raison naturelle."

Dieſe beiden Sätze ſagen jedoch keineswegs genau Dasſelbe. Sie verknüpfen zwar beide die Regeln mit dem natürlichen Verſtande, aber der erſtere leitet jene aus dieſem her, der letztere will ſie ihm, als etwas Neues und auch Beſſeres, hinzugefügt wiſſen. Die ſachliche Verſchiedenheit weiſt auf die verſchiedene Abfaſſungszeit und Veranlaſſung der beiden Aeußerungen zurück. d'Aubignac hatte einen langwierigen und nicht ohne Bitterkeit geführten Streit mit Ménage auszufechten, über die Einhaltung der Regeln bei Terenz;††) Fragen wie die, ob

*) Vgl. die Auseinanderſetzung über die Unzuläſſigkeit der Bühnenbemerkungen: I. Buch, 8. Kap.

**) S. zu Anfang des III. Geſ., W. II, 84; und dann durchgehends S. 89—94.

***) I. Buch, 4. Kap. — Vgl. die noch ſehr unbeſtimmten Berufungen auf die Vernunft in den „sentiments" S. 181, bei Ménardière S. 245. Später faßt ſich Racine über das Verdienſt Corneille's, bei feierlicher Gelegenheit, dahin zuſammen: „er habe die Vernunft auf die Bühne gebracht" (WW. Corneille's XII, 340) — charakteriſtiſch für den Beurtheiler wie für den Beurtheilten.

†) Schluß des Terence juſtifié".

††) Die bezüglichen Streitſchriften im II. Bd. der mir vorliegenden poſthumen Ausg. der prat. d. th. abgedruckt. (Amſterdam 1715.)

die wirkliche Zeitdauer der Handlung einer beſtimmten Terenziſchen Komödie auf zehn, oder auf vierzehn Stunden angeſchlagen werden müſſe, ſpielten in dieſem Streite eine Rolle. Aubignac behauptete die Korrektheit des antiken Dichters; er warf Ménage vor, nicht hinreichend exakt in dieſen Dingen zu ſeyn: „man ſieht eben, es reicht nicht hin, mit einigem natürlichen Verſtändniß dieſe Fragen zu behandeln, man muß auch genau die Regeln kennen". Dieß die Entſtehung des an zweiter Stelle angeführten Satzes. — Dagegen verdankt der erſte Satz ſeine Entſtehung der endgiltigen Redaktion der pratique du théâtre. Der Autor erzählt,*) daß, abgeſehen von jener Anregung Richelieu's, die Herausgabe ſeiner Beobachtungen über das Theater ihm von ſeinen Freunden abgefordert worden ſey; er gebe dieſe Aufzeichnungen nun, obwohl ſie noch unvollkommen und ungleichmäßig ſeyen. Die allgemeinen Betrachtungen des erſten Buches ſcheinen für dieſe Herausgabe geſchrieben worden zu ſeyn; nur in ihm, nicht aber in den folgenden Büchern finden ſich ſolche begründenden Berufungen, wie die oben angeführte. Es ſind alſo die Theorien Aubignac's nicht aus prinzipiellen Erwägungen hervorgegangen, ſondern er empfand nur ſchließlich das Bedürfniß nach einer Abrundung des Ganzen durch ſolche allgemeineren Sätze; ob dieſe nun eigenem philoſophiſchen Fortſchreiten oder einem etwa inzwiſchen vermehrten Zeitgeſchmack an philoſophiſchen Fragen Rechnung trugen, — wir würden in beiden Fällen an die in denſelben Jahren beginnende Verbreitung der Descartes'ſchen Schriften denken dürfen.

Bei Boileau nun iſt das unorganiſche Nebeneinander von einzelnen Beobachtungen und allgemeinen Anſchauungen, der „Regeln" und der „Vernunft", ausgeglichen. Erinnern wir uns an die Behandlung des Longin'ſchen Gedankens, daß das Erhabene zwar in der Natur begründet ſey, doch aber der Methode bedürfe.**) Boileau ſagte poſitiver: die methodiſche Betrachtung

*) im zweiten Kap. des 1. Buches.
**) Vgl. oben S. 220 ff.

des Natürlichen ergiebt das Erhabene, als Einfaches. — Ganz ähnlich kennt er die Regeln nur als Methode; er kennt sie nicht als gelehrte Satzungen, sondern als Form der Vernunft, wenn diese zur Darstellung der Gegenstände schreiten will; sie verlangen auch nicht, als Einzelfragen, Entscheidung durch Autorität oder Herbeiziehung rein technischer Erfahrungen, sondern die apodiktische Sicherheit der Boileau'schen Urtheile drückt überall eine gemeinsame, einheitliche Grundansicht aus, und will diese mittheilen.

---

Boileau's überall festgehaltene, wenn auch seltener ausgesprochene Grundansicht geht dahin, daß die adäquate Darstellung des klar Gesehenen die ästhetische Billigung erzwingt; oder, anders ausgedrückt, ihm ist die Deutlichkeit nicht nur formale Maxime, sondern ein ästhetisches Prinzip.

In der letzten Vorrede zu seinen Werken*) sucht er dieß auf folgende Weise zu begründen. „Der menschliche Geist ist von Natur mit einer unzähligen Menge wirrer Vorstellungen**) von Wahrheiten angefüllt, die er nur unvollkommen von einander unterscheidet. Nichts ist ihm nun willkommener, als wenn man irgend eine dieser Vorstellungen ihm klar macht, dadurch daß man sie in das rechte Licht setzt. Welcher Einfall***) ist wirklich neu, glänzend, außerordentlich? Die Ignoranten meinen: ein ganz unerhörter Einfall, der noch nie Jemandem in den Sinn hat kommen können. Nein; sondern ein Einfall, der eigentlich Jedem hätte kommen müssen, und den nun ein Einzelner so geschickt ist auszusprechen." †) Dem Leser stets

---

*) 1701. Werke 1, 59.

**) ‚idée confuse'.

***) ‚pensée'.

†) Man vgl. hiermit in spekulativer Beziehung den Ausspruch Descartes': „Le principal but de ma Métaphysique n'est que d'expliquer les choses qu'on peut concevoir distinctement" (W. VIII, 354) u. viele ähnl.; andrerseits in litterar-ästhetischer Beziehung den des Carteſianer's Terraſſon: „Le Trivial consiste à dire ce que tout le monde dit; et le Naturel consiste à dire ce que tout le monde sent" (philosophie applicable etc.).

ſolche wahren Gedanken, ſolche treffenden Ausdrücke darzubieten, dieß macht ein Werk zu einem wirklich guten, und gewinnt ihm die dauernde Anerkennung. Klares Unterſcheiden und deutliches Hervorheben iſt das eigentliche Geheimniß der künſtleriſchen Wirkung: denn ſelbſt der formale Reiz des Verſes hängt unmittelbar hiervon ab. „Meine Verſe gefallen", ſagt Boileau ein Jahr nach dem Erſcheinen der ‚Dichtkunſt'; *) „ſie gefallen den Fürſten und dem Volke, in Dorf und Stadt" — wir müſſen hinzufügen: ihr formaler Reiz überdauert die Wandlungen der Zeit und des Geſchmacks, denn noch heute durchziehen ihre wörtlich wiedergegebenen Wendungen die Schriften franzöſiſcher Autoren, ſo daß Boileau, wenn ſeine Werke jetzt verloren gingen, leichter als irgend ein andrer Schriftſteller aus den Zitaten wieder herzuſtellen wäre. **) — „Wenn meine Verſe gut ſind, ſo iſt hiervon die unmittelbare Urſache

„... qu'en eux le vrai, du mensonge vainqueur,
Partout se montre aux yeux, et va saisir le coeur."

Dadurch unterſcheiden ſich meine Schriften von den durch mich angegriffenen Werken, „qui, parlant beaucoup, ne disent jamais rien". Denn:

„... mon coeur, toujours conduisant mon esprit,
Ne dit rien aux lecteurs qu'à soi-même il n'ait dit.
Ma pensée au grand jour partout s'offre et s'expose
Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose.
C'est par là quelquefois que ma rime surprend.."

---

*) Ep. IX. (1675.) — W. II, 8/9.

**) Sainte-Beuve; er ſelbſt giebt hierzu einen Beleg, da er Boileau's Worte häufig, und ohne weiteres Zitat, anführt, obwohl er ſeine Poetik für gänzlich abgethan erklärt („l'art poétique de B. est véritablement abrogé", Portraits littér. I, 413 u. a.) — am auffallendſten überall in dem ‚Tableau de XVI siècle', wo er gerade den B.'ſchen Verdikten ſachlich zu widerſprechen hat. — Auch bei Barante, Tableau de la littér. franç. S. 224, begegnet man plötzlich, ohne jede Hervorhebung des Zitats, einem: „clinquant du Tasse", welches ſich einzig aus B. Sat. IX, V. 176 erklärt. — Ferner überall die Verſe B.'s bei Laharpe a. a. O., Bd. IV, 127. 132. 142. 144/5. 146. 149 u. a.

Nach Boileau wird also ein Vers auch technisch gut, dadurch daß er einem wahren Gedanken Ausdruck giebt.

„Avant dont que d'écrire, apprenez à penser.
Selon que notre idée est plus ou moins obscure,
L'expression la suit ou moins nette ou plus pure.
Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement,
Et les mots pour le dire arrivent aisément." *)

Und aus diesem Zusammenhange erklärt sich der allgemein formulirte Hauptsatz:

„Rien n'est beau que le vrai." **)

Dieser Satz entspringt zunächst der allgemeinen Bevorzugung des Intellektuellen. Diese geht soweit, daß Boileau, wenn er Racine loben will, für die künstlerischen Vorzüge seines Freundes gar keinen anderen Wortschatz zur Verfügung hat, als nur die auf das Intellektuelle bezüglichen Ausdrücke: „tes savantes ouvrages" — „son trop de lumière" — und die Gegner bewundern „le savoir de Pradon". ***) Sie tritt sehr charakteristisch noch in dem letzten Werke des Dichter hervor, in der zwölften Satire, „sur l'équivoque". Hier macht Boileau die Polemik gegen den Doppelsinn, die Unklarheit, †) zum Leitfaden einer Betrachtung des gesammten Weltgeschicks. „Ein Wort erschuf die Welt — ein Doppelsinn vernichtete das Glück des Menschen. Aberglaube und trügerische Götterspräche leiten fortan sein Geschick, und schaffen immer tiefere Verwirrung; kaum verblieb eine Spur „de la raison par le vrai Dieu guidée". Der Dichter verfiel auf diese Komposition, als ihn

*) art poét., I. Ges. — W. II, 63.
**) Ep. IX, Vers 43.
***) Ep. VII.
†) Dieß der allgemeinere Sinn von ‚équivoque'; vgl. den Brief an Brossette 1703, W. III, 351 o., auch art poét. I, 206. — Wenn Sainte-Beuve sagt, die Satire handle von der Casuistik, so macht er sich einigermaaßen der Ungerechtigkeit der Jesuiten theilhaftig, welche wegen dieser doch kaum ganz nebenbei von B. beabsichtigten Beziehung die Veröffentlichung der Sat. verhinderten. Im Uebrigen bin ich weit entfernt, dem ungünstigen Urtheil S.-Beuve's über den Werth der Dichtung zu widersprechen. (Vgl. Nouveaux Lundis IX, 10/12.)

bei der Ausarbeitung einer Satire über den Verfall des kritischen Geschmacks eine sprachliche Schwierigkeit (équivoque de la langue) aufhielt; er wendet sich, sein ursprüngliches Thema verallgemeinernd, gutgelaunt gegen diesen Uebelstand, das équivoque, selbst, und findet nun schnell Vers über Vers.*) Er hatte eine große Vorliebe für dieses Werk: es war ihm von Herzen gekommen. Deßhalb war es hier zu erwähnen. Boileau's Rationalismus ist — kein zu seinen metaphysischen Konsequenzen verfolgtes philosophisches Theorem**) — aber ein theils bewußt theils unbewußt ihn überall bestimmender Grundzug seiner Begabung und Neigung. —

Der Satz ist ferner nach zwei Richtungen hin zu verfolgen. Die Eine ist die, von Boileau selbst fast ausschließlich ausgeführte, subjektive Beziehung. In dieser Beziehung ist „rien n'est beau que le vrai" eine Grundregel der künstlerischen Darstellung. ‚Das klar Gedachte ist, wenn du es schlicht und einfach wiedergiebst, schön.' Boileau's eigene Dichtungen sind in ihren gelungensten Theilen Anwendungen dieses Prinzips. Greifen wir ein zu allernächst sich darbietendes Beispiel heraus: das Widmungsgedicht an den König. — Der Dichter will den Vielgepriesenen preisen; es wird schwer seyn, die Vorgänger zu überbieten; wie dagegen wird er etwas sagen können, was wirklich gefällt? Er objektivirt das Verhältniß, in welches er hier gerathen ist, das Verhältniß des Lobers zu seinem Gegenstand; er sieht ein, das Verhältniß ist ungleich, die Lober sind ihres Gegenstandes insgesammt nicht würdig, ich werde also nicht mitloben; dieß sagt er rund heraus, und hat dem König besser als alle Andern geschmeichelt. — Aehnlich ist die Introduktion der Poetik aufzufassen. Die Grundlage für alle weiteren Vorschriften ist: ich stelle den jungen Dichter mir vor die Augen, und vergleiche das, was er ist, mit dem, was er

*) W. I, 294. — III, 375 f.

**) In dem halb ironisch gemeinten Schluß der IV. Satire ist doch die Wendung gegen die „rêveurs" zu beachten.

will, mit seinem poetischen Vorhaben.*) — Eine gewisse gedankliche Ueberlegenheit ist also in der That der Schlüssel zu einzelnen glücklichen Einfällen und Wendungen, wie er dieß in den oben angeführten Stellen aussagt. Auch jener Ausspruch „als Philosoph sehe ich auf alles Versemachen herab",**) ist hier herbeizuziehen: dieses philosophische Herabsehen auf alles Stoffliche des Gedichts führt zur Gewähltheit der schließlich erzielten Leistung. Halten wir fest, daß die Boileau'schen Anschauungen in dieser Richtung hinreichend begründet und auch von vollgiltigem Werthe sind: insofern also, wie sie die rein subjektiven Vorbedingungen der gelungenen, dichterischen Darstellung betreffen. Boileau geht über das allgemeine Erforderniß einer Beherrschung der Formen entschieden hinaus; er formulirt den bestimmten Satz: die gedankliche Beherrschung des Stoffes ist selber auch form-bildend.***)

Aber jener Satz enthält auch eine objektive Beziehung. „Nur das Wahre ist schön" sagt nicht nur über das geistige Verhalten des Darstellenden, sondern auch über den möglichen Gegenstand der Darstellung etwas aus. Es soll eine elementare Anleitung zur poetischen Erfindung darin enthalten seyn. Hier liegt die Schwäche der Boileau'schen Denkweise; und zugleich sind seine Ausführungen in dieser Richtung lückenhaft. — Die Natur selbst heißt als Gegenstand der dichterischen Darstellung wahr,†) sie heißt verständig.††) „Das Wahre" ist also allerdings synonym „dem Natürlichen". Aber deßhalb geht doch Boileau's Meinung keineswegs auf einen weitherzigen Realismus. Denn das Natürliche sieht er nicht als unbestimmtes, unendliches Element der Gegebenheiten; als solches heißt es: „la grossière nature", und „die Vernunft" hat dieser

*) Vgl. Gesang I, und dann besonders nachdrücklich wieder Ges. III.

**) S. o. S. 234.

***) Rien n'est beau ... que par la verité, Ep. IX, gegen Ende, giebt die subj. Beziehung des Satzes noch deutlicher wieder.

†) Ep. IX. (W. II, 10.)

††) art poét. III. (W. II, 92.)

„Natur" ordnend gegenüberzutreten.*) Das Natürliche aber als poetiſcher Gegenſtand wird in deutlich unterſcheidbaren Gegebenheiten, als Gegenbild des Vernünftigen gedacht;**) und Boileau's Anſchauungsweiſe iſt alſo genau im gleichen Maaße rationaliſtiſch und realiſtiſch.***) — Ich beſchränke mich hier auf dieſe Andeutungen, weil Boileau ſelbſt in dieſer Beziehung nur andeutet; Batteux iſt hierin ausführlicher, und wir kommen alſo ſogleich auf die Frage zurück.†) — Der Natur-Begriff iſt bei Boileau keine vollbewußte Grundanſicht. Er hat trotzdem eine Eigenthümlichkeit, die ebenſo unverkennbar als wichtig iſt. Dieſe Eigenthümlichkeit weiſt auf Descartes' rationaliſtiſchen Natur-Begriff zurück, der bei Dieſem aus einer Projektion des mathematiſch-rationellen Denkens in das Objektive ſich kenntlich ergab.††)

Tritt nun hier die Verwandtſchaft mit Descartes wie ein unſicherer Reflex ein, ſo iſt ſie dagegen voll ausgeprägt in jener von Boileau durchgeführten, ſubjektiven Beziehung ſeiner äſthetiſchen Grundanſicht. Jene beſonnene Deutlichkeit, als Urſache der dichteriſchen Wirkung aufgefaßt: dieß zeigt das carteſianiſche Prinzip der Evidenz in ſeiner Anwendung auf das Litterar-Aeſthetiſche. Ein ſolcher Zuſammenhang betrifft alſo einerſeits in Boileau die einzige einigermaaßen durchgeführte Grundanſchauung, welche ihn zugleich von ſeinen Vorgängern unter-

---

*) art poét. IV. (W. II, 120.)

**) Vgl. das carteſianiſche „naturel et raisonnable" bei André, essai sur le Beau, S. 21; „la nature et la raison" überall bei Terraſſon, a. a. O.

***) Hier iſt ein wichtiger Angriffspunkt der Diderot'ſchen Reaktion gegen den Klaſſizismus: Dieſer iſt ganz erfüllt von der Souveränität des unbeſtimmten reichen und bunten Natürlichen. Aber es iſt beachtenswerth, wie auch ihm ein klaſſiſch-rationaliſtiſcher Rückſtand in ſeinem Natur-Begriffe nachzuweiſen war; vgl. Goethe in ſeinen Bemerkungen zu Diderot's Verſuch über die Malerei: „Die Natur macht nichts Incorrectes", d. h. ſie kennt Eure Regeln nicht, Ihr müßt alſo den ihrigen folgen. — ‚Die Natur hat überhaupt keine Regeln, in dem Sinne, in welchem der Künſtler ideelle Geſetze hat'; ſo unterſcheidet Goethe.

†) S. die Anmerkung über Batteux.

††) S. 214.

ſcheidet; andrerſeits aber auch in Descartes ein Prinzip, welches wir als tiefwirkſam in den wichtigſten Theilen ſeiner Philoſophie nachgewieſen haben.

## IV.

Was das XVIII. Jahrhundert vom XVII. überkam, nennt Vinet, littérat. franç. au dixhuitième s., p. 5: „eine Art litterariſcher Religion, nicht frei von Aberglauben, aber doch kein Aberglaube an ſich ſelbſt; denn ſie begründete ſich auf wahre Prinzipien". Wir verſuchten nachzuweiſen, daß inſofern von ‚wahren Prinzipien' in den Geſetzen des klaſſiſchen Geſchmacks in der That geredet werden kann, dieſe mit den philoſophiſchen Prinzipien Descartes' nahe verwandt ſind. Wir fügen hinzu, daß was dieſe ‚wahren Prinzipien' zu ‚einer Art litterariſchen Religion' machte, ebenfalls mit Descartes' Philoſophie in Zuſammenhang ſteht. Denn wie lückenhaft erſcheinen die kunſttheoretiſchen Bemühungen des klaſſiſchen Zeitalters an ſich. Die Leiſtung Boileau's war allerdings wenigſtens nach einer Richtung hin deutlich ausgeführt und begründet. Aber daß die „Dichtkunſt" zum Geſetzbuch des Geſchmackes wurde, dazu wirkte doch auch ein äußerer Einfluß mit. Es beſtand, und zwar in Folge der originellen, und auf mehreren Gebieten erſichtlich glücklichen Initiative Descartes', ein allgemeines Bedürfniß nach rationell begründeten, einheitlichen und endgiltigen Satzungen.*) Das geiſtige Medium iſt, vergleichsweiſe zu ſprechen, mit Rationalismus geſättigt;**) Boileau's Schriften ſpielen die Rolle einer Auslöſung: es entſteht die allgemeine Strömung, welche man ſehr bald „den Geſchmack" ſchlechthin nannte.

„Le goût rapide, le ton juste, l'expression nette et simple, tout ce que le XVIIIe siècle avait conservé de plus direct du XVIIe" ... ſagt Sainte-Beuve, portraits littér. II, 209. Hier-

*) „Réveillé par de si grandes idées et par un si grand exemple, chacun s'interroge et juge ses pensées, chacun discute ses opinions." Thomas, a. a. O.

**) Vgl. beſ. die am Schluß des II. Abſchnitts angeführten Stellen.

durch wird die Schöpfung des ſiebzehnten Jahrhunderts charakteriſirt, wenn man folgende andere Stelle hinzufügt: „Le bon goût dans les choses litteraires, et la méthode, cet autre bon goût qui est particulier aux sciences, le XVIe siècle n'en sut point le prix ni l'usage.“ *)

Taine ſpricht von einem „klaſſiſchen Geiſte“.**) Er verſteht darunter die Form der Intelligenz,***) welche das XVIII. Jahrhundert an ſeine neuen und größeren Aufgaben, als eine Erbſchaft des XVII., heranbrachte. Die Denkweiſe Descartes' und den klaſſiſchen Geſchmack ſieht er als die gemeinſam wirkenden beiden Quellen jenes Geiſtes an. Er leitet die Bedingtheit und Beengtheit der „Aufklärung“ aus dieſem Geiſte her: der fahle „bon sens“, der ärmliche „honnête homme“ des Descartes beherrſche zum Theil noch die Regungen des wirklichen Fortſchritts. Hierbei rechnet er jedoch offenbar Descartes ſelbſt zu, was †) nur dem Mittelmaaß ſeiner zeitgenöſſiſchen Umgebung, und den unproduktiven, doktrinären Elementen der carteſianiſchen Gefolgſchaft zugeſchrieben werden darf. Descartes' Philoſopheme ſind nicht nur als gedanklich tiefere, ſondern als fruchtbarere aufzufaſſen: ſie überliefern der Forſchung das an ſich geſunde, wenn auch vielleicht einſeitig bevorzugte Prinzip der Deduktion. In ähnlicher Weiſe vermochten wir auch in der klaſſiſchen Geſchmacksbildung ein poſitives, produktives Element zu unterſcheiden: das äſthetiſche Prinzip der Beſonnenheit und der aus dieſer ſich ergebenden Deutlichkeit. — Die Beachtung der genauen Analogie ſoll gerade, auf Descartes

*) Portraits littéraires II, 471. Er fügt mit Recht hinzu: Galilée seul fit exception comme savant.

**) Das vorrevolutionäre Frankreich. 187 ff. Ihm ſteht in der geſammten Auffaſſung Krantz' o. a. Monographie nahe.

***) T. vergleicht die Forſcher des XVIII. Jh. mit Leuten, welche von einer Warte aus freien Umblick haben: „die Franzoſen des XVIII. Jh. nehmen eine feſte Form der Intelligenz unbewußt und unwillkürlich auf ihren neuen Thurm mit hinüber“.

†) allerdings im Zuſammenhange mit ſeinen Gedanken; vgl. o. S. 211 (auch 248, Anm.).

angewandt, das methodiſch Wirkſame ſeiner philoſophiſchen Initiative noch beſtimmter erkennen laſſen. —

Wie wir hier die Wirkungen des klaſſiſchen Geſchmacks in einen weiten Umkreis geſetzt ſehen, ſo geſchieht Dasſelbe ſehr oft auch in Betreff ſeiner Bildung.*) Für unſer Thema erwächſt hieraus die Frage: erklärt ſich vielleicht die gedankliche Verwandtſchaft zwiſchen Boileau und Descartes hinreichend aus ſolchen, auf Beide einwirkenden allgemeineren Einflüſſen und Umſtänden? Dann bliebe immer noch ihre Zuſammengehörigkeit in der Sache ſelbſt wichtig zu beachten; jene gemeinſame dritte Urſache zu ermitteln würde jedoch der Gegenſtand einer beſonderen Unterſuchung ſeyn müſſen. Oder läßt ſich der Rationalismus des klaſſiſchen Geſchmacks, nicht nur als Verwandtſchaft, ſondern als Abhängigkeit aus Descartes herleiten? Iſt Boileau abhängig von Descartes?

Boileau könnte direkt aus den Schriften des Philoſophen geſchöpft haben, ohne darum als Partei-Carteſianer aufzutreten.**) Seine Erwähnung Descartes' in dem Briefe an Perrault ſpricht nicht hiergegen***) — denn wenn er auch nur ſeine Verdienſte in der Phyſik hervorhebt, könnte er ihn trotzdem ſehr wohl auch als Philoſophen gewürdigt haben —, aber auch nicht dafür; und daß dieß die einzige Stelle iſt, an der Descartes erwähnt wird, ſpricht allerdings eher dagegen.

---

*) Z. B. in beſ. char. Wendungen: Villemain, littér. franç. du XVIII. s., Bd. I, 2 ff. Sainte-Beuve, portraits littér. II, 6. (Molière), Taine, philosophie de l'art, 3. Ausg., I, 24. (Vgl. hierzu Hettner, die altfranzöſiſche Tragödie in den kl. Schriften 1884, beſ. S. 401) u. I, 102/3. — Bemerkenswerth iſt die Auffaſſung, daß der Name des großen litterariſchen Zeitalters eigentlich der Zeit der Fronde, und nicht derjenigen Louis' XIV. gebühre, bei Barante, tableau de la littér. franç. pendant le XVIII. siècle (1824) S. 47 ff., vgl. auch 106; ihm folgt Buckle, Geſch. der Civiliſation, Deutſch von Ruge, II, 83. 168 ff.

**) Daß er dieß nicht war, erweiſt Abſchnitt I.

***) W. III, 224: „on ne saurait pas trouver parmi les Latins un seul philosophe qu'on puisse mettre, pour la physique, en parallèle avec D., ni même avec Gassendi". 218: „M. Descartes, M. Arnauld, M. Nicole et tant d'autres philosophes et théologiens ..."

Giebt es Stellen in Descartes, welche unmittelbar äſthetiſche Betrachtungen anregen konnten?

Daß der Philoſoph die Dichtkunſt liebte,*) einige allgemeine Aeußerungen in dieſer Beziehung,**) und der Zufall,***) daß ſein letztes Werk ein Gedicht (auf den Weſtphäliſchen Frieden) war, ſey nur im Vorbeigehen erwähnt. Wichtiger iſt eine Stelle aus ſeiner Erſtlingsſchrift, der Abhandlung über die Muſik (1618 vollendet), welche eine allgemeine äſthetiſche Betrachtung anſtellt. „Cet objet pour plaire doit être de telle façon qu'il ne paraisse pas confus au sens, qui ne doit pas travailler pour le connaître et le distinguer. De là vient qu'une figure, si regulière soit-elle, n'est pas agréable à la vue lorsqu-elle est embarassée de plusieurs traits"; eine Figur, „dont les parties sont plus égales et observent plus de symétrie, gène moins l'oeil qui le regarde; dont la raison est que le sens se satisfait bien davantage en cet objet qu'en un autre, où il y a un amas de parties qu'il ne peut apercevoir assez distinctement."†) Dieſe Stelle konſtatirt, daß bereits die ſinnlichen Wahrnehmungsorgane in ihrer Vorliebe und Abneigung rationell verfahren. Sie begründet, zunächſt in Beziehung auf das Auge, warum Deutlichkeit gefällt. Wie willkommen hätte eine ſolche Begründung einem Boileau ſeyn müſſen! Aber gerade dieſe Begründung findet ſich nicht bei ihm, denn die o. a. ††) Herleitung ſeiner äſthetiſchen Haupt-

*) Baillet, vie de Descartes, I, 19.

**) Ebda. I, 84. — An die Prinz. Eliſabeth 1649: „... je crois que cette humeur de faire des vers vient d'une sorte agitation des esprits animaux qui pourrait entièrement troubler l'imagination de ceux qui n'ont pas le cerveau bien rassis; mais qui ne fait qu'échauffer un peu les plus fermes et les disposer à la poësie. Et je prens cet emportement pour une marque d'un esprit plus fort et plus relevé que le commun." Werke X, 297/8.

***) Baillet II, 395.

†) Werke V, 446/7. Weiter unten, IV, heißt es: „cet objet est plus aisément apperçu par les sens dont les parties sont moins différentes entre elles".

††) S. 248.

forderung aus der allgemeinen Beſchaffenheit des menſchlichen Geiſtes iſt ſehr wohl hiervon zu unterſcheiden. Eher erinnert art poét. I (W. II, 63) hieran: ‚Wenn man den Sinn der Verſe errathen muß, ſo geht der Geiſt des Leſers ſehr bald ſeinen eigenen Weg; es fällt ihm nicht ein, einem Autor nachzulaufen, der ſich immer wieder vor ihm verſteckt.‘ Aber auch dieſe Worte enthalten die Eigenthümlichkeit jener Descartes'ſchen Begründung nicht. Denn dort wird der an ſich ganz Boileau'ſche Gedanke, daß nicht die Regelmäßigkeit an ſich, ſondern nur eine gewiſſe Regelmäßigkeit gefalle, auf die natürliche Neigung der Sinne zurückgeführt; hier nur ganz allgemein das Begehren nach Deutlichkeit motivirt. Alſo tritt zwar eine große Verwandtſchaft der beiderſeitigen Denkweiſe auch hier hervor; daß jedoch Boileau ſich in ſeiner Begründung unmittelbar und bewußt an Descartes angelehnt habe, wird ſogar unwahrſcheinlich; ob er ihn gekannt habe, bleibt dahingeſtellt. — Descartes hat ferner (brieflich) *) die Briefe Balzac's ausführlich beſprochen. Dem Inhalte nach unterſcheidet ſich dieſe Beſprechung einigermaaßen von Boileau. Denn obwohl Dieſer nicht ohne Anerkennung von Balzac ſpricht, **) ſo hat er doch, wie erwähnt, ***) das Preziöſe in ihm angegriffen, und auch gerade in Deſſen Briefen getadelt. †) Alſo nicht, daß Descartes gerade Balzac lobt, verbindet die beiden Autoren hier; aber wohl gleicht die Art und Weiſe, wie er lobt, mannigfach und charakteriſtiſch der kritiſchen Stellungnahme Boileau's. Der Philoſoph ergeht ſich nämlich in einer weitläufigen Kritik verſchiedener Stilarten; was er da angreift, griff ſpäter auch der klaſſiſche Geſchmack an: „la feinte majesté de quelques termes abolis“ — „les équivoques ridicules“ — „les fictions poétiques“ u. a. Was ihm dagegen gefällt, bezeichnet er mit folgenden Worten: „On y voit des pensées très relevées, et qui sont hors de la portée

*) VI, 189—197.
**) Werke II, 430.
***) S. 224.
†) Werke II, 431. — III, 339.

du vulgaire, sort nettement exprimées par des termes qui sont toujours dans la bouche des hommes." — Genau ſo unterſcheidet Boileau das wirklich Erhabene vom erhabenen Stil.*) — „De cette heureuse alliance des choses avec le discours, il en résulte des grâces si faciles et si naturelles, qu'elles sont très différentes de ces beautés trompeuses et contrefaites, dont le peuple a coutume de se laisser charmer... La pureté de l'élocution y règne, comme fait la santé dans le corps, qui n'est jamais plus parfaite que lorsqu'elle se fait le moins sentir." —

Andererſeits iſt zu fragen: giebt es Stellen in Boileau, welche unmittelbar auf die Schriften Descartes' zurückweiſen? Finden ſich, gleichviel welchen Inhalts, eigentliche Descartes-Reminiscenzen bei ihm? In dem angeführten Briefe Descartes' heißt es: „Einſt hat es in großen Menſchen eine gleichſam göttliche Kraft der Worte gegeben, die ſich aus der Ueberfülle an geſundem Sinn und dem eifrigen Begehren nach Wahrheit ergab. Dieſe hat die Halbwilden aus den Wäldern gerufen, hat ihnen Geſetze auferlegt, und ſie zum Städtebau angetrieben: da war dieß nicht ſowohl die Gabe der Rede, ſondern auch die Gabe der Herrſchaft." Hieran erinnert:

„Avant que la raison, s'expliquant par la voix,
Eût instruit les humains, eût enseigné des lois,
Tous les hommes suivaient la grossière nature ....
Mais du discours enfin l'harmonieuse adresse
De ces sauvages moeurs adoucit la rudesse,
Rassembla les humains dans les forêts épars,
Enferma les cités de murs et de remparts ....
Cet ordre fut, dit-on, le fruit des premiers vers."
(art poét. IV, Werke II, 120.)

Aber das gemeinſame Original beider Stellen iſt Horaz, ars poëtica 391/401; die Faſſung Boileau's erinnert ſogar näher an Horaz, als an Descartes. Denn Dieſer faßt den Gedanken ſehr eigenthümlich; bei ihm erklärt der Naturzuſtand nicht nur die Wildheit der Menge, ſondern auch jene Wahrhaftigkeit,

*) Vgl. o. S. 222.

welcher die ordnende Kraft der Worte in Einzelnen entstammt.*) Sollte also dennoch auch die Aeußerung Descartes' Boileau vorgeschwebt haben,**) so hätte er sein Vorbild abgeblaßt. — Die Wendung des arrêt burlesque,***) als zu Verbannende nicht die Lehre der Neuerer, sondern die Vernunft einzuführen, findet sich annähernd auch bei Descartes. 1647, als die Kuratoren der Universität Leyden seinem Schüler Leroi Schwierigkeiten zu machen begannen, schrieb er an sie: „comme je ne m'étudie qu'à avoir des opinions très-vraies, et que je compte même entre mes opinions toute sorte de vérités connues, je n'estime pas qu'on les puisse bannir d'aucun lieu, si l'on ne veut en même temps que la vérité en soit bannie."†) Jedoch ist nicht zu leugnen, daß durch den Charakter nicht nur der Descartes'schen, sondern auch der übrigen anti-aristotelischen Leistungen, welcher sich der arrêt burlesque annimmt, eine solche Wendung nahe gelegt war. Bestimmter erinnert der Anfang der IV. Satire an den Anfang des discours de la méthode;††) besonders der zweite Absatz:

„Un pédant enivré de sa vaine science,
Tout hérissé de grec, tout bouffi d'arrogance,
Et qui, de mille auteurs retenus mot pour mot,
Dans sa tête entassés, n'a souvent fait qu'un sot,
Croit qu'un livre fait tout, et que, sans Aristote,
La raison ne voit goutte, et le bon sens radote."

Im Zusammenhang mit dieser Schilderung auch die ersten Zeilen: „Jeder glaubt mit Weisheit gesegnet zu seyn, — worin er irrt, wenn er nur eitle Gelehrsamkeit unter Weisheit versteht." ‚Jeder glaubt hierin gut versehen zu seyn, — worin er Recht hat, insofern er die eigentliche gesunde Vernunft damit

*) Vgl. die voraufgehenden Zeilen VI, 192.

**) Die Briefe erschienen zum größten Theile 1657—1668; Boileau konnte also sie gelesen haben.

***) S. o. S. 205.

†) Original lateinisch. — Werke X, 34.

††) auch an den Anfang der „règles pour la direction de l'esprit". Diese wurden allerdings erst 1701 (lat.) veröffentlicht; aber Arnauld kannte sie (Baillet II, 404), und mochte sie wohl auch Freunden mittheilen.

meint': ſo Descartes. — Sehr nahe ſtehen ſich die moral-philoſophiſchen Betrachtungen beider Autoren. Hier iſt der gemeinſame Grundgedanke Beider überall: die Ueberlegenheit des eigenen Innern über das wandelbare Außen, und dem entſprechend, im eigenen Innern, der Primat der Vernunft. „Il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend du droit usage de la raison" (IX, 210) — „je ne suis point d'opinion qu'on doive s'exempter d'avoir des passions, il suffit qu'on les rende sujettes à la raison" (IX, 229) — und ähnlich,*) heißt es bei Descartes. „Ainsi donc, philosophe à la raison soumis", ... „je songe à me connaître et me cherche à moi-même" ....

„Je songe à me pourvoir d'esquif et d'avirons,
A régler mes désirs, à prévenir l'orage,
Et sauver, s'il se peut, ma raison du naufrage.
..... plains toi de mon humeur légère,
Si jamais, entraîné d'une ardeur étrangère
Ou d'un vil intérêt reconnaissant la loi
Je cherche mon bonheur autre part que chez moi."

— ſo heißt es bei Boileau.**)

Dieſe ganze Zuſammenſtellung liefert nicht den Nachweis, daß Boileau ſich in Descartes' eigene Schriften vertieft hätte; es verbleibt bei der Einſicht in ihre allgemeine gedankliche Zuſammengehörigkeit. Nun traten aber auch die Prinzipien Descartes' in Boileau ſo ſpontan und eigenthümlich hervor (vgl. beſ. S. 251); ſie bewährten ſich, in ihm, ſo ſelbſtändig auf einem neuen Gebiete; daß wir ſchon hierdurch mehr auf eine mittelbare, als auf eine unmittelbare Abhängigkeit hingewieſen werden. Es müßte die gleiche Denkweiſe in dem Kritiker mehr durch mittelbare Uebertragung entſtanden ſeyn; ſie müßte durch Lebens-

*) Beſonders in den Briefen an die Prinzeſſin Eliſabeth, und dem an die Königin überſandten Traktat über das höchſte Gut. Gerade hier ſcheint alſo ein Theil ſeiner weiteren, populäreren Wirkſamkeit begründet zu liegen: Vgl. o. S. 209.

**) Ep. V; auch dieſe Sätze erinnern jedoch zugleich an Horaz. (Benecke, B. imitat. d' Hor. et de Juv. Progr. Neuhaldensleben 1879.)

eindrücke und persönliche Beziehungen genährt und mannigfach angeregt worden seyn. Gerade solche Beziehungen nun, aus denen sich eine mittelbare Abhängigkeit von Descartes sehr wohl erklärt, zeigt das Verhältniß Boileau's zu Arnauld und Port-Royal.*)

Wir haben oben erwähnt, wie verwandt gerade die Sinnesart Arnauld's Descartes selbst anmuthete, und wie Arnauld's Cartesianismus die prinzipiell wichtigsten Lehren des Philosophen betraf. Er vor allem bürgerte die cartesianische Denkweise in Port-Royal ein, so daß sie sich hier in allgemein zugänglichen Leistungen verkörperte. Was Port-Royal seinen großen Einfluß, über die Schranken der theologischen Partei hinweg, verschaffte, waren seine erzieherische Thätigkeit und seine methodisch-wissenschaftlichen Leistungen. Die ‚Methoden' von Port-Royal waren die angesehensten Lehrbücher der Zeit. Den griechischen und lateinischen Lehrcursen, hatte Arnauld eine Grammatik und eine Logik oder Kunst des Denkens folgen lassen.**) Sainte-Beuve nennt die letztere Schrift, in ihrem von Arnauld herrührenden Kern, geradezu eine Ausführung und Anwendung des Descartes'schen discours de la méthode. Als Descartes diesen zu veröffentlichen sich anschickte, 1636, dachte er seine Veröffentlichung einzuführen als „das Projekt einer allgemeinen Wissenschaft, welche unsere Natur zu ihrer höchsten Vollkommenheit zu steigern vermöchte", und die Dioptrik, die Abhandlung über die Meteore und die Geometrie als Musterbeispiele dieser Wissenschaft zu geben, ‚der Art dargestellt, daß die vorgetragenen Materien

*) Sainte-Beuve, Port-Royal V, 484 ff., stellt die persönlichen Beziehungen Boileau's zu P.-R. dar. Er nennt als zweiten „associé libre de P.-R." den Juristen Domat. Schon Brossette hatte Boileau mit Domat zusammengestellt, und zwar hatte er, wie aus der bescheiden abwehrenden Erwiderung Boileau's hervorgeht, Diesen wie Jenen „restaurateur de la raison" auf seinem Gebiete genannt. (W. Boileau's III, 364.) Er verglich die Beiden also in Dem, was wir den sachlichen Zusammenhang Boileau's mit Descartes nennen; S.-B. vergleicht sie in Dem, woraus wir die mittelbare Abhängigkeit Boileau's von Descartes herleiten.

**) Port-Royal, III, 535 ff.

auch von Laien vollkommen aufgefaßt werden könnten'.*) Sein Plan erfuhr dann durch die Umſtände manche Abänderungen. Die Methoden von Port-Royal aber nahmen den hier von Descartes ausgeſprochenen Lehrzweck wieder auf und führten ihn in ſeinem Sinne aus. Gerade alſo die urſprünglichen Beſtrebungen des Philoſophen erfuhren in Port-Royal und durch Arnauld eine lebendige Fortführung.**)

Die berühmteſten Mitarbeiter Arnauld's ſind Nicole und Lancelot.***) Dieſe Beiden geben gemeinſam einen ebenfalls zunächſt zu Lehrzwecken beſtimmten „delectus epigrammatum" heraus, eine Sammlung von Epigrammen und Sprichwörtern; dem Texte geht eine Abhandlung vorher „de vera pulchritudine et adumbrata, in qua ex certis principiis, rejectionis ac selectionis Epigrammatum causae redduntur": der Verfaſſer iſt Nicole.†) Er bewährt ſich hier als Carteſianer durch die autoritätsloſe, rationell-konſtruktive Behandlung ſeines Gegenſtandes; es findet ſich keine Berufung auf Ariſtoteles, auch nicht, was für Port-Royal nahe läge, auf Auguſtin, den ſpäter André als äſthetiſche Autorität einführt.††) Im Einzelnen dürfte vielleicht die mehrfache prinzipielle Anziehung der Muſik†††) auf eine Beachtung des o. a. traité de la musique von Descartes zurückweiſen. — In dieſer Abhandlung heißt es: „In der Beurtheilung von Schriftſtellern weichen auch gelehrte Leute deßhalb ſo ſehr von einander ab, weil faſt Niemand die Vernunft befragt und dieſe Gegenſtände nach wahren und beſtimmten Prinzipien erwägt, Jeder vielmehr eine ſchnell gefaßte Meinung feſt-

*) Werke Descartes' VI, 276/7.

**) Ueber die Bedeutung Port-Royal's außer S.-Beuve: Laharpe, IV, 72, Villemain I, 55, und in Beziehung auf Boileau d'Alembert a. a. O.

***) Ueber Lancelot und ſeine Lehrbücher: Baillet, jugements II, 3, S. 1/2, 102/4, 232. Die gemeinſame Arbeit Arnauld's und L.'s ſchildert die Vorrede der „grammaire générale et raisonnée", zuerſt 1664.

†) nach Mélanges de littérature tirés des l. d. Chap. S. 27.

††) S. u. S. 273.

†††) del. epigramm. 11. 12. (Einleitung.)

hält und dem sinnlichen Eindruck folgt." „Ad rationis*) lumen quod unum certum et simplex est accedendum est. Ea porro rectā nos ad naturam**) deducet et id generatim pulcrum esse decernet, quod tum ipsius rei naturae, tum nostrae etiam conveniat." „Unde discas", heißt es weiter unten (S. 15), „pulchritudinis fontem in veritate***) esse." Und ferner (S. 7): „Poscit quidem omne genus orationis simplicitatem:****) sed ita simplicitas sublimitatem non refugit." — Diese Sätze stimmen mit den theoretischen Hauptsätzen Boileau's überein. Das Buch ist 1659 erschienen, so daß es auf die Bildung des damals Dreiundzwanzigjährigen noch sehr wohl eingewirkt haben kann. —

Arnauld war nach Boileau's eignen Worten der Gegenstand seiner besonderen Verehrung, „derjenige berühmte Mann in Frankreich, den er am meisten bewunderte."†) Andrerseits schrieb Arnauld: „Unter den Weltleuten haben wir keine besseren Freunde, als Despréaux und seinen Genossen Racine."††) Als Perrault die X. Satire Boileau's, gegen die Frauen, angegriffen hatte, erhob sich Arnauld in einem ausführlichen, ernst und nachdrücklich abgefaßten Schreiben zur Vertheidigung des Satirikers.†††) „Das setzt mir auf mein Grab", ruft Boileau aus, „schreibt es mit goldenen Lettern auf den kostbarsten Edelstein: Arnauld, le grand Arnauld fit mon apologie."††††)

Auf Keinen sonst beziehen sich bei Boileau Ausdrücke einer so hingebenden Verehrung. Diese Anhänglichkeit machte den im Uebrigen, wie man oft genug gesagt hat, allzu Schmiegsamen,

*) Vgl. oben S. 228.

**) Vgl. 252.

***) Vgl. 250.

****) Vgl. 223.

†) S. WW. Boileau's II, 230. Vgl. auch Ep. III, an Arnauld; den Brief an Arnauld 1694, WW. III, 194—8; Epigr. 5 u. 8.

††) Reuchlin, Port-Royal II, 448.

†††) 1694, kurz vor seinem Tode; der Brief ist abgedr. WW. B.'s, Ausg. St.-Marc II, 401—431. — Boileau hatte in der angegriffenen Satire der Erziehung in Port-Royal rühmend Erwähnung gethan.

††††) Ep. X, gegen Ende.

auch ſelbſtändig und kühn. Als man ſich bei Hofe erzählte, daß der verbannte Arnauld ſich in Paris verberge, und die Häſcher des Königs ihn ſuchten, ſagte Boileau: „der König hat zu viel Glück; man wird Arnauld nicht finden".*) Dieſe viel wiederholten Worte, welche nach Einigen Boileau ſogar an den König ſelbſt richtete, waren inſofern wirklich kühn, als Ludwig die Selbſtändigkeit der Genoſſen von Port-Royal ſehr entſchieden haßte, und es ihm demnach mit ſeiner Verfolgung Arnauld's völliger Ernſt war; ſie bekunden eine ſchöne innerliche Erregtheit zu Gunſten des Verfolgten.

Racine, deſſen Lebensſchickſal im litterariſchen Auftreten wie in der ſpäteren Hofſtellung eng mit demjenigen Boileau's ſich verband, war Zögling von Port-Royal.**) Er wurde 1655—58 in den Schulen von Port-Royal unterrichtet.***) Jedoch iſt auch in dieſer Beziehung kein Einfluß Racine's auf Boileau, ſondern ein Einfluß Dieſes auf Jenen anzunehmen. Denn es war eine erhebliche Entfremdung des Tragikers von ſeinen früheren Lehrern eingetreten, und er hatte ſogar gegen Port-Royal geſchrieben;†) Boileau führte ihn, durch eine feſtere und ſelbſtändigere Freundſchaft zu Arnauld und Nicole, wieder zur Pietät gegen Jene zurück. Schon hieraus ergiebt ſich, daß in dem Verkehre der Beiden das Verhältniß zu Port-Royal, und demnach mittelbar auch das zu Descartes, viel beſprochen, und ſo in dem Einen wie in dem Andern weiter angeregt worden iſt.††) —

Man iſt geneigt zu vermuthen, daß Malebranche, den Boileau kannte, ihn noch unmittelbarer mit Descartes verknüpft

*) d'Alembert a. a. O.

**) L. Racine. Vgl. Reuchlin a. a. O. I, 586/8.

***) alſo wenige Jahre nach Descartes' Tode, ſo daß er gewiß auch auf die Perſönlichkeit des verehrten Todten hingewieſen und hierdurch beeinflußt worden iſt.

†) Reuchlin II, 734 ff.

††) „Les principes du bon goût, que Racine avait pris dans la lecture des anciens et dans les leçons de Port-Royal, ne l'empêchaient pas, dans le feu de sa première jeunesse, de s'écarter de la nature. Boileau sut l'y ramener." L. Racine.

habe. Der kleine Zug jedoch, durch welchen wir von dieſer Bekanntſchaft erfahren, zeigt den Satiriker dem Philoſophen gegenüber in ſehr ſkeptiſcher Haltung. „Wer in aller Welt ſoll Euch denn verſtehen", ſo wendet ſich Boileau ab, als Malebranche ihm klagt, Arnauld habe ihn nicht verſtanden. Der große Gegenſatz alſo zwiſchen dieſen beiden berühmten Carteſianern*) zeigt Boileau auf der Seite des letzteren; auch ſachlich mußte ihm offenbar die ſpekulative Fortführung Descartes' in Malebranche ferner liegen, als die ſtrikte Annahme und lebensvolle Anwendung der logiſchen Prinzipien bei Arnauld. Boileau ſtimmt daher wohl in einigen, von Descartes ſich herleitenden, Grundanſichten, wie Geringſchätzung der ‚imagination',**) moraliſche Bedeutung des Irrthums,***) auch mit Malebranche überein, aber es ſpricht ſich hierin kein näherer, charakteriſtiſcher Zuſammenhang aus. — Ein naher zeitlicher Parallelismus verbindet Leben und Auftreten beider Autoren: Boileau lebt 1636 bis 1711, Malebranche 1638—1715; Beider Hauptwerke erſcheinen 1674 (art poétique — recherche de la vérité); Beide ſchreiben „de l'amour de Dieu", Boileau ſeine XII. Epiſtel 1695, Malebranche eine Abhandlung 1697. Nur das letzte Datum bezeichnet zugleich eine innere Zuſammengehörigkeit. Hier iſt ihnen derſelbe Gegner gemeinſam: der Jeſuitenorden und ſein Organ, das journal de Trévoux. Gegen dieſe Zeitſchrift, berühmt durch ihre Gegnerſchaft gegen die freiſinnigen Beſtrebungen des achtzehnten Jahrhunderts,†) haben ſich zuerſt, bald nach ihrem Entſtehen, ſowohl Malebranche als Boileau zu wehren.††)

Der Begriff des „amor dei" hat eine wichtige Stelle in der Geſchichte der Philoſophie Descartes'. Er zeigt uns die Carteſianer in mannigfacher Entzweiung. Nicht nur ſteht auch

*) Gegenſtand einer ganzen Reihe von Streitſchriften, vgl. Sainte-Beuve, Port-Royal, V. Bd.

**) o. S. 229 ff.

***) vgl. o. S. 250, auch Ep. 5. (S. 261.)

†) Hettner, Franz. Litteraturg. S. 138.

††) Vgl. für M. die Einführung der Ausg. 1846; für B. den Schluß der XII. Sat., Epigr. 35. 36. 37, auch W. III, 339 u. a.

hier Arnauld gegen Malebranche; hier behauptet der Benediktiner Lami*) die reine Vernunft-Liebe Gottes; Fénelon eine Liebe zu Gott, welche ſogar gegen die eigene Seligkeit gleichgiltig mache; Boſſuet, erſchreckt durch dieſes unkirchliche Paradoxon, ſchreibt gegen Dieſen, der Wunſch nach Glück ſey denn doch, in noch ſo ſubtilen Formen, das eigentlich Mächtige in dem natürlichen Menſchen. — Wir weiſen hierauf hin, um an die mannigfache Verzweigung der Descartes'ſchen Wirkungen zu erinnern, die es denn auch begreiflich macht, wenn Boileau, ſcheinbarer Anti-Carteſianer in einem Punkte,**) im Grunde doch von Descartes abhängig erſcheint.

Denn der gemeinſame Kern jener divergirenden Anſichten über die Gottesliebe iſt allerdings der Carteſianismus, wie der gemeinſame Gegner dieſer ganzen Bewegung der Jeſuitismus iſt. Wir finden dieſen gemeinſamen Kern bei Descartes ſelbſt etwa in dem Schluß der III. Meditation.***) Hier unterbricht der Philoſoph das Raiſonnement, nachdem er ſeinen Gottesbeweis zu Ende geführt hat, und preiſt das Glück dieſer Erkenntniß; das Jenſeits verheiße als Seligkeit die Anſchauung Gottes; ſo ſey denn dieſe, da ſie dem Philoſophen auf Erden ſich erſchließt, gewiß das höchſte menſchliche Glück. Offenbar weiſt dieſe Auffaſſung ſchon ſehr beſtimmt auf Spinoza's amor dei intellectualis hin. Daher konnte denn auch, was als Spinoza's Lehre allgemein erſchreckte, dem ſcharfblickenden jeſuitiſchen Theologen, der keinerlei ſpontane Erhebung, ſondern nur die unbedingte Zerknirſchung†) als Weg zur Seligkeit gelten läßt, im Keime bereits bei Descartes wahrnehmbar werden. So hatte denn auch Descartes bereits bei Lebzeiten Anfeindung

*) „grand cartésien, mais à la manière libre du P. Malebranche de l'oratoire", André, essai sur le beau S. 402.

**) vgl. o. S. 206.

***) ſ. auch den Brief an Chanut, WW. X, 3 ff.

†) La Chaiſe ſucht Boileau über die Bedeutung der „attritio" zu belehren; vgl. deſſen Brief an Racine III, 293. — Die Jeſuiten bedienen ſich, nach Bouillier, I, 217, der Wendungen Gaſſendi's, um gerade das ſpiritualiſt. Element in D. zu verſpotten.

von Seiten einzelner Jesuiten, und Abweisung, Gleichgiltigkeit von Seiten der Jesuiten-Obern zu erfahren. Er suchte, als pietätsvoller Jesuitenschüler, der Erklärung einer wirklichen Gegnerschaft vorzubeugen; er mochte ahnen, wie bedrohlich seinen Anhängern diese Gegnerschaft nachmals werden würde. — Keiner ist von ihr schwerer betroffen worden, als der einzige cartesianische Jesuit, André.*) Gerade Dieser nun zeichnet sich durch eine bedeutsame Durchbildung jenes Begriffes der Gottesliebe aus. Er unterscheidet nämlich die verschiedenen Neigungen danach, ob „la vue claire et distincte des perfections de l'objet" der Neigung vorhergehe, sie begleite oder ihr nachfolge; dem entsprechend, ob in ihnen das Gefallen (plaire) oder das Vergnügen (faire plaisir) vorwalte. Der erste, würdigste Fall eines vorwaltenden Gefallens, eines Ueberwiegens der klaren Einsicht in die Vollkommenheit des Gegenstandes habe statt in der Liebe zu Gott, und in der Anschauung des Schönen.**) (Essai sur le Beau, 429 ff.)

Boileau hat diese Verbindung des Begriffs der Gottesliebe mit einem spekulativ-ästhetischen Grundbegriffe nicht gefunden. Sein Eintreten für den „amour de Dieu" ist abermals keine philosophisch-doktrinäre Parteinahme. Aber wohl ist es eine Parteinahme für Arnauld und Port-Royal; und zwar die ausdrücklichste insofern, als hier der Gegenstand ein theologischer, die Tendenz eine entschieden anti-jesuitische ist.***) Zwar sagt Boileau einmal, er meditire nie über die Lehre von der Gnade, ohne endlich auszurufen: wie weise ist Gott, und wie unweise die Menschen, wenn sie Streitfragen aus diesen Lehren machen;†) aber außer der skeptischen Verwahrung besagt diese Aeußerung

*) Vgl. Cousin, Fragm. philosoph. Bd. IV.

**) S. Anmerkung über André u. s. w.

***) Ebenso ausdrücklich ist die Stelle Sat. XI (1698): La vertu .. ne s'appellait pas alors un jansénisme. Doch pflegte B. zwar „jansénisme" zu rezitiren, im Druck aber ersetzte er das Wort durch Sternchen.

†) Brief an Brossette WW. III, 359. Brossette will dann WW. II, 299 irrthümlich B.'s völlige Zurückhaltung in diesen Fragen durch die Stelle beweisen.

doch auch, daß der Dichter sehr ernstlich mit sich selbst über solche Dinge zu Rathe ging. Erinnern wir uns, daß er seine Studien mit Theologie begonnen hatte;*) jetzt ließ er sich wiederholt darauf ein, gegen jesuitische Theologen persönlich den ‚amor dei' mit Lebhaftigkeit zu verfechten.**) Dem entspricht der dichterische Schwung seiner Epistel über die Liebe zu Gott. Wir sehen Boileau mit Herz und Gesinnung an dieser Frage betheiligt: eben wie auch sonst Herz und Gesinnung ihn mit Port-Royal verbanden.

Diese Beschaffenheit der Beziehungen Boileau's zu den Gelehrten von Port-Royal beweist theils die in Boileau vorhandene Neigung zu kraftvollen geistigen Bestrebungen; theils haben jene Beziehungen diese Anlage bestimmter ausgebildet. So erwuchs denn diejenige Sinnesart in ihm, die es ihm möglich machte, seine kritischen Erfahrungen zu einer theoretischen Gesammtleistung zu verdichten. Das Element des Rationalismus bedingte demnach in Boileau selbst das Zustandekommen seiner „Gesetzgebung" in ähnlicher Weise, wie deren Annahme und Geltung bei den Zeitgenossen (vgl. o. S. 254); als ein solches Element wurde es ihm, von Descartes her, durch Port-Royal vermittelt. Hierfür wiederum ist zu beachten, wie das Grundelement rationeller Prinzipien gleichsam unter dem Deckmantel des rationalistischen Dogmatismus von Descartes auf seine Anhänger überging; was wir im II. Abschnitt darzustellen versuchten.

## Anmerkung über Batteux.

(S. 253.)

Batteux' „Nachahmung der Natur" führt die objektive Beziehung der Boileau'schen Grundansicht weiter aus.***)

---

*) Vgl. o. S. 232.

**) Briefe der Mme. de Sévigné, und B.'s WW. II, 37.

***) Dubos steht Boileau ferner und ist philosophischen Prinzipien in der Kunsttheorie ausdrücklich abgeneigt; réfl. crit. VII. Ausg. II, 516/7, vgl. auch 480 ff.

Batteux ist durchaus abhängig von Boileau. Er empfindet das Bedürfniß, wie es auch Jener schon empfand, von den Regeln zu ihrer Quelle aufzusteigen, („Les beaux arts réduits à un même principe.“ 1746. S. II/III.), ein einfaches Prinzip zu finden, welches aus sich selbst überzeugend ist und jene einzelnen Regeln absorbirt. Er geht zu diesem Zwecke von der Poetik aus; „pour commencer par une idée claire et distincte, je me demandai, ce que c'est que la poësie et en quoi elle diffère de la prose.“ (S. IV.) Er befragt hierüber vergeblich die Dacier und d'Aubignac. Er verdankt einen ersten Lichtblick dem Aristoteles, in dem Worte ‚Nachahmung‘. Erst Horaz und Boileau aber lehren ihn, die Nachahmung der Natur richtig aufzufassen und als Prinzip zu begreifen. (VI/VIII.) Sein Bestreben geht dahin, dieses Prinzip von der Poetik aus, die sein Hauptgegenstand bleibt (Theil III, Abschn. 1; später das Ganze als „principes de littérature“) — auch auf die anderen Künste zu übertragen.

Sein Prinzip selbst entspringt gänzlich dem klassischen Geschmacke: als Prinzip der wählerischen Auffassung und Wiedergabe des Natürlichen.*) — Der Künstler kann nicht über die Natur hinausgehen. Seine Thätigkeit hat also einzig darin zu bestehen, eine Auswahl der Theile zu treffen, und ein erlesenes Ganze neu zusammenzusetzen: dieß ist dann vollkommener als die Natur, ohne darum doch aufzuhören, natürlich zu seyn. (S. 8/9. 70/1.) Demnach besteht eine gute Nachahmung der Natur in einer Modifikation, durch Auswahl der nachzuahmenden Theile. Die schöne Natur werde nachgeahmt; nicht das Wahre, wie es wirklich ist, sondern wie es seyn könnte: „le beau vrai, qui est représenté comme s'il existait réellement, et avec toutes les perfections qu'il peut recevoir.“ (S. 27.)

Dieß ist offenbar schon weit unbestimmter als das Boileau'sche, subjektiv begründete: rien n'est beau que par la vérité. Denn man fragt nach dem Organ einer solchen Auswahl, einer

*) Den Unterschied des Diderot'schen, eigentlichen Naturalismus hiervon bemerkt Vischer, Aesthetik Bd. III, S. 86.

ſolchen Modifikation. Bei Boileau genügte das deutliche Sehen, die Vernunft zur Herleitung ſeiner Geſchmacksurtheile. Bei Batteux wird der Geſchmack dagegen ſehr ausdrücklich von der Vernunft unterſchieden. (56 ff. 97.) Er iſt Gefühlsorgan, ſeine Funktion das Genießen. (45.) Was wird demnach aus den verlangten „Vollkommenheiten" der Nachahmung der Natur? Anfangs (S. 27) hieß es noch: „la qualité de l'objet n'y fait rien. Que ce soit une hydre, un avare, un faux dévot, un Néron, dès qu'on les a présentés avec tous les traits qui peuvent leur convenir, on a peint la belle nature" — ein unmittelbarer Reflex der klaſſiſchen Poeſie und der Boileau'ſchen Poetik.*) Ganz anders aber klingt es S. 167: „Es handelt ſich in der Kunſt nicht allein darum, die Natur wiederzugeben, ſondern darum, ſie mit allen ihr erreichbaren Annehmlichkeiten und Reizen wiederzugeben." Hier und öfters kommt eine unbeſtimmte Tendenz Batteux' zum Ausdruck, Gefühl und Phantaſie in ihre Rechte einzuſetzen; durch dieſe werden ſeine Ausführungen in demſelben Maaße prinzipios, als ſie ſich von der einſeitigen, aber beſtimmten Grundanſchauung Boileau's entfernen. —

Lotze ſagt in ſeiner Geſchichte der Aeſthetik in Deutſchland (S. 479): „Ganz eng mit der Objektivität verknüpft iſt die andere häufig an die Kunſt gerichtete Forderung der Idealiſirung. Ihr erſter Urſprung wird wohl unauffindbar ſeyn; geſtritten iſt in der deutſchen Aeſthetik über ihren Sinn und ihre Berechtigung ſeit Winckelmann und Leſſing..." Man darf die Frage aufwerfen: ob nicht eine der Wurzeln dieſer in der deutſchen Aeſthetik diskutirten Idealiſirung in jenem Prinzip der wähleriſchen Naturnachahmung zu Tage liege. Lotze ſelbſt erläutert den Begriff durch eine Betrachtung wie: „Alle Auffaſſung der Natur, nicht die äſthetiſche allein, beruht auf Abſtraktion von vielen Beſtandtheilen des Gegebenen und auf neuer Verbindung der beibehaltenen Reſte." — Das Wort „ideali-

*) III. Geſ. zu Anfang (übrigens auch an Ariſtoteles' Poet., Cap. 4, erinnernd).

ſiren" führt allerdings die Vorſtellung vollkommenerer Kunſtprinzipien inſoweit mit ſich, als wir höhere Vorſtellungen von Idee und Ideal mit einmiſchen. Aber der Begriff wird in ſeiner engen Abgränzung ſichtbar, wenn man den Begriff des ſchöpferiſchen Geſtaltens aus der Idee ihm gegenüberſtellt.*) Dann wird abſehbar, daß der ſpäter höher gefaßte Begriff von Idealiſirung mit der rationaliſirenden Korrektheit, mit den rationaliſtiſchen Prinzipien des klaſſiſchen franzöſiſchen Geſchmackes, am unmittelbarſten mit dem Theorem eines Batteux Verwandtſchaft habe.

Eine ſolche Verwandtſchaft tritt, abgeſehen von der hiſtoriſchen Herleitung, auch darin hervor: daß in der neueren franzöſiſchen Aeſthetik Rückſtände der klaſſiſchen Prinzipien neben einer volleren Würdigung des Phantaſtiſchen, Intuitiven, Ideellen ihren Platz behaupten. Taine geht urſprünglich noch geradezu von dem Satze aus: „la règle est d'imiter la nature".**) Aber, ſetzt er hinzu, „le métier de poète n'est pas de voir et de copier, mais d'interpréter ce qu'il voit et de choisir ce qu'il copie". In ihren reichen Ausführungen zeigt die „philosophie de l'art" einen dieſen Andeutungen entſprechenden Gedankengang. „Der Künſtler ahmt das Wahrgenommene nach — er ahmt es verſtändig nach, d. h. er giebt die Verhältniſſe wieder***) — je mehr er nun die Elemente trennt und in ihrer Wirkung wiedervereinigt, je beſſer gelingt es ihm, einen Hauptzug zu charakteriſtiſcher Darſtellung zu bringen†) —: das Kunſtwerk hat zum Zweck, einen ſolchen weſenhaften Hauptzug zur Darſtellung zu bringen, klarer und vollſtändiger, als die realen Objekte es thun."††) Hier iſt die rationaliſtiſche Grundlage, und die realiſtiſche Tendenz der klaſſiſchen Aeſthetik nirgends

*) Vgl. Hettner, a. a. O. und: Gegen die ſpeculative Aeſthetik, kleine Schriften 1884, beſ. S. 189 u. 191.

**) Essai sur les fables de Lafontaine. 1853. S. 30.

***) philos. de l'art, III. Ausg., I, S. 46.

†) Ebenda II, S. 377.

††) Ebenda I, 46. — Wie ähnlich, auf andrer Grundlage, die ſchließliche Formulirung bei Viſcher, § 513, 2. (Bd. III, 84.)

verläugnet, und doch ein ſehr hoher Begriff von „Idealiſirung" überzeugend entwickelt. —

## Anmerkung über André, Lamy, Leboſſu.

(S. 268.)

André iſt zugleich Carteſianer,*) und eigentlicher, ſpekulativer Aeſthetiker; aber er iſt nicht als Aeſthetiker abhängig von Descartes. Durch das im Text angeführte Theorem giebt er zwar einer carteſianiſchen Lehre eine Beziehung auf das Aeſthetiſche; aber ſeine äſthetiſchen Prinzipien entnimmt er Platon, und Auguſtin. Wenigſtens leitet er ſelbſt ſeine überall durchgeführte Forderung der Einheitlichkeit aus Auguſtin her (essai sur le Beau, 1770. S. 70); wenn er ferner das Schöne unterſcheidet in ein beau essentiel, naturel und artificiel, von denen das erſtere „indépendant de toute institution, même divine" (S. 6 u. ö., z. B. 159): ſo iſt dieſe Wendung gewiß eher platoniſch als carteſianiſch. Gerade aber dieſe Eintheilung kehrt überall bei André wieder, und wird von ihm auf die Theorie der einzelnen Künſte angewendet. Dagegen nur nebenbei erſcheint (S. 6) die Unterſcheidung eines ſenſiblen und intelligiblen Schönen, welche eher an die gleichzeitigen philoſophiſchen Diskuſſionen (Descartes und Locke) erinnert.

Boileau hat auf André eingewirkt. André zitirt die Dichtkunſt wiederholt als Meiſterwerk; eine „Lebenskunſt", in 4 Geſängen, ſcheint auf Boileau's Werk als auf ihr formales Vorbild zurückzuweiſen.**) Im „essai sur le Beau" ſind die Stellen über Poetik eine exakte Reproduktion Boileau's: das Schöne iſt in dieſem Gebiete ‚die lichtvolle Wiedergabe des ſelbſtändig Gedachten', und verwerflich iſt das Myſteriöſe, das Preziöſe. (S. 110/1.)

*) André iſt der einzige jeſuitiſche Carteſianer und Malebranchiſt, zur Zeit, wo die Gegenſätze ſich bereits geſchärft hatten; dagegen hatte Descartes zu Lebzeiten noch mehrere Freunde unter den Jeſuiten gefunden, vor allem den P. Mesland, welchen man deßhalb als Miſſionar verſchickte. Brief D.'s bei Bouillier 1, 473, auch 435.

**) S. die Zuſammenſtellung über André bei Couſin, Fragments philosophiques, Bd. IV. S. 202.

Von einem Einfluß auf die Feſtſtellung des klaſſiſchen Geſchmacks iſt der père André ſchon der Zeit nach ausgeſchloſſen, wobei ſeine Niederhaltung und Iſolirung durch ſeine geiſtlichen Oberen mit zu beachten iſt: er hielt ſeine äſthetiſchen Vorträge, in vorgerücktem Alter, in Caen 1736; ſie erſchienen theilweiſe 1741; vollſtändig zuerſt nach ſeinem Tode 1770. Aber auch dem Inhalte nach verbinden ihn wichtige Züge bereits mit dem Geiſte des XVIII. Jahrhunderts; ſo die Ausführungen über Humanität, S. 52/3 und 56/71 und die Berufung auf die Naturſchönheit, S. 25 ff. — Daneben finden ſich ſpezifiſch carteſianiſche Wendungen, z. B. S. 48. 96. —

Iſt nun aber in André nicht die ihm eigenthümliche Aeſthetik das Carteſianiſche: ſo mag man immerhin ſagen, daß der Rationalismus nicht unmittelbar eine ſpekulative Aeſthetik hervorgebracht habe. Die Philoſophie welche dem bildlichen Vorſtellen überall ſich abhold zeigt, führt naturgemäß nur für diejenige Kunſt zu einer theoretiſchen Grundlegung, deren Material unkörperlich, begrifflich iſt; d. h. die von Descartes abhängige Aeſthetik iſt in erſter Linie und faſt*) ausſchließlich Poetik. Als ſolche iſt ſie jedoch nicht nur in ihrem eigenen Gebiete von weithin verfolgbarem Einfluß; ſondern es laſſen ſich mittelbar auch in den ſpekulativ-äſthetiſchen Verſuchen ihre Einwirkungen nachweiſen.

Aus der Zeit Boileau's ſind hier vor allem noch anzuführen: Bernard Lamy, La rhétorique ou l'art de parler, zuerſt 1670; und le Bossu, traité du poème épique, zuerſt 1675. Lamy, Prieſter des oratoire, iſt erklärter Carteſianer; le Boſſu hat ſich wenigſtens eingehend mit Descartes beſchäftigt und eine Parallele der Prinzipien der ariſtoteliſchen und der carteſianiſchen Phyſik (1674) geſchrieben. Lamy lehrt die Wahrheit als einzige Regel des Redners; er erklärt ſich gegen die bloße Wahrſcheinlichkeit, den täuſchenden Schimmer der Wahrheit. Das Kennzeichen der Wahrheit aber iſt die Deutlichkeit: „la clarté est le caractère

*) Immerhin finden ſich verwandte Züge auch in Fréart de Chambray, idée de la perfection de la peinture, Paris 1672, und du Fresnoy, l'art de peinture, zuerſt veröffentlicht Paris 1684.

de la vérité". Lamy fügte 1678 ſeiner Rhetorik Bemerkungen über die Poetik hinzu, welche jedoch weniger Kunſtregeln, als Angriffe auf die Unwahrhaftigkeit der Poeſie enthalten. — Le Boſſu geht davon aus, daß die Künſte wie die Wiſſenſchaften auf die Vernunft gegründet ſeyen. Wenn er von der Verwendung des Wunderbaren im Epos ſpricht, ſo will er dieſer Gränzen geſetzt wiſſen durch: „la raison", „la vérité".

---

# Der protagoreiſche Senſualismus und ſeine Um- und Fortbildung durch die ſokratiſche Begriffsphiloſophie.

Von Dr. Fritz Sattig.

## Einleitung.

Es iſt eine neuerdings viel und oft discutierte Frage, was wir von der im platoniſchen Theätet dem Sophiſten Protagoras beigelegten Erkenntnißtheorie für wirklich protagoreiſches Eigenthum, was für platoniſche Zuthat anzuſehen haben. — Die frühere Zeit — man kann ſagen: bis zum Erſcheinen der Groteſchen history of Greece — wagte kaum den leiſeſten Zweifel an der ſtreng hiſtoriſchen Treue der platoniſchen Berichte zu erheben; niemand ſah die Sophiſtik anders als mit den Augen Platos an. Aber die Kritik verlangte ihr Recht, und ſie fand in Grote einen dienſtbereiten Anwalt, wie des demokratiſchen Athens mit allen ſeinen Fehlern und Schwächen überhaupt, ſo auch der Sophiſtik, die man bisher immer mit zu jenen gezählt hatte; auch dieſe gewann hier ein ganz anderes Ausſehen, und die große Kluft, die einen Protagoras von Sokrates nach den Anſchauungen der Früheren trennte, verſchwand.

Die Reſultate des engliſchen Forſchers konnten nicht verfehlen, auch in Deutſchland nach vielen Seiten hin anregend und belebend zu wirken. Laas iſt in Sachen der Sophiſtik — und nicht bloß hierin — entſchiedener Parteigänger Grotes. Protagoras vor allem gewinnt in ſeinen Augen eine ganz

besondere Bedeutung; sieht er doch in ihm den Mann, der die ersten Grundsätze einer positivistischen Philosophie aufstellte. — Was die platonische Darstellung seiner Lehre betrifft, so trägt Laas kein Bedenken über die Antwort im Grunde durchaus keinen Zweifel übriglassende Fragen aufzuwerfen wie folgende: „Wem sollen wir nun aber ein solches Qui pro quo der Konfusion oder Sophistik anrechnen? dem Platon, der nachweisbar dergleichen auch sonst verschuldet oder dem Protagoras, der von Platon und seinen Nachfolgern so dargestellt wird, daß man ihm alle sophistischen und eristischen Kunststücke müßte zutrauen dürfen?“ ..... „dem Protagoras, den abgeschmackte Uebertreibungen dieser Art auf das Schlimmste compromittieren mußten, oder dem Platon, der obwohl sein Gegner sich so in's Unsinnige vergangen hatte, ihn doch ausführlichster Rücksichtnahme noch werth hielt, und der in seiner Polemik den Satz von der Wahrheit jedes „Scheins“ und jeder „Meinung“ so vortrefflich für sich ausbeuten konnte?“*) Das ist überhaupt nach der Ansicht des Straßburger Philosophen das von Plato bei dem Referat über des Protagoras Theorie vor allem angewandte Mittel, daß er die zur Zeit des Sophisten verhältnißmäßig noch in den Kinderschuhen steckende philosophische Terminologie in der Art ausnutzte, daß er das, was er wohl mit Ausdrücken wie ἐπιστήμη, δόξα, ἀληθὲς εἶναι, εἶναι u. s. w. verband, auch dem Gebrauch derselben bei dem Sophisten unterschob und so jenen Abgeschmacktheiten und Absurditäten behaupten ließ;**) dabei ist aber Laas seiner eignen jüngsten Versicherung zu Folge weit davon entfernt, dem Plato Gehässigkeit zutrauen zu wollen.***)

Die umfassendste Ehrenrettung des Protagoras aber unternahm Halbfaß.†) Plato allerdings fährt dabei ziemlich übel;

*) E. Laas, Idealismus u. Positivismus I. p. 227.

**) Laas, Neue Untersuchungen über Protagoras in d. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie.“ 1884.

***) Laas am eben angegebenen Orte p. 484.

†) Wilhelm Halbfaß, die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnißtheorie Leipzig 1892.

er gewinnt, wenn man die einzelnen in der H.'ſchen Arbeit zerſtreuten Züge ſammeln will, etwa das Ausſehen eines ziemlich kecken Scribenten, der es mit der Wahrheit nicht allzu genau nimmt, der, im Beſitz einer überlegenen Dialektik befindlich, zu keinem Mittelchen zu greifen ſich ſcheut, um den verhaßten Gegner lächerlich zu machen, ihn vor den Augen der Zeitgenoſſen zu compromittieren. Natürlich iſt es, daß ein Mann, der von vornherein mit einem derartig gefärbten Bilde eines Autors an die Schriften desſelben herantritt, überall gehäſſige Entſtellungen und unwahre Uebertreibungen wittern muß. Die Hauptſache in der Erkenntnißtheorie des Protagoras — ich meine: ſeinen grenzenloſen Relativismus, daß für jeden einzelnen ein jedes ſo iſt, wie es ihm augenblicklich erſcheint —, ſickert ſo dem genannten Forſcher gleichſam durch die Hände; nicht der individuelle Menſch, ſondern der Menſch überhaupt ſei es, den Protagoras als das Maß von allem bezeichne. Daß der Menſch der Mittelpunkt des Univerſums ſei, nicht aber, daß der willkürliche Einfall des einzelnen Menſchen unbedingt einen allgemein giltigen Werth beſäße*) — eine Behauptung, die, wie wir ausführlich und überzeugend darzulegen hoffen, Plato den Protagoras nie und nirgends aufſtellen läßt, — das iſt ihm die Quinteſſenz der protagoreiſchen Lehre.

Eine ſcharfe, aber wie mir ſcheinen will, in ihrer Schärfe ſehr berechtigte Beurtheilung fanden dieſe Aufſtellungen bei Natorp.**) — Weit entfernt, etwa in das entgegengeſetzte Extrem zu verfallen und alles im Theätet Vorgebrachte ohne weiteres als protagoreiſch anzuerkennen, betritt derſelbe den ſicheren Weg ſcharfſinniger philologiſcher Kritik, um aus den platoniſchen Worten ſelbſt Kriterien ausfindig zu machen, die eine annähernd ſichere Entſcheidung der ſtrittigen Frage ermöglichten. Das Endreſultat, das wir hier nur kurz ſkizzieren können, iſt im Großen und Ganzen folgendes: „Der Theätet

*) Halbfaß a. a. O. p. 15.

**) Paul Natorp, Forſchungen zur Geſchichte des Erkenntnißproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepſis Berlin 1884.

enthält Plato's Auseinandersetzung nicht mit Protagoras allein, sondern mit einer sensualistischen Fassung des Erkenntnißbegriffs überhaupt"; *) doch ist für den Einsichtigen leicht erkennbar, was als des Protagoras eigne Lehre bezeichnet werde, was als die seiner Nachfolger, der von Plato sogenannten κομψότεροι. Was vor allem unanfechtbar als dem Sophisten gehörig dasteht, ist das μέτρον ἄνθρωπος im Sinne eines unbedingten Individualismus; nicht sein, sondern erst seiner Nachfolger (Aristipps) Werk ist die ausführliche und direkte Basierung dieses Grundgedankens auf die metaphysischen Principien der Herakliteer, wenn gleich gegen die Hypothese, vor allem der höchst unwahrscheinlichen Annahme von Halbfaß gegenüber, der einen Einfluß des Anaxagoras auf Protagoras — denn beide verkehrten ja im Hause des Perikles — allerdings vergebens darzuthun sich bemüht, **) kein irgendwie gewichtiger Grund in's Feld wird geführt werden können, daß in dem damals wogenden Kampfe zwischen den τοῦ ὅλου στασιῶται und den ῥέοντες Protagoras „die herakliteische Annahme einer continuierlichen Veränderung, die ein identisch Beharrendes überhaupt ausschließt, im allgemeinen getheilt, die eleatische οὐσία, die sein Satz in der Konsequenz offenbar verwirft, wohl auch ausdrücklich geleugnet haben wird." ***) Endlich weist Natorp noch auf den für eine endgiltige Feststellung des echt Protagoreischen sehr bedeutungsvollen Umstand hin, daß der durchaus den Stempel der Echtheit und Treue an der Stirn tragende Bericht bei Sextus Empiricus adv. log. 1, 60—64 (adv. math. VII, 60—64), als dessen Gewährsmann der bezeichnete Gelehrte Aenesidem, also einen Mann, der weit entfernt davon ist, ein Geistesverwandter Plato's zu sein, wahrscheinlich macht, durchaus dasselbe als protagoreische Lehre darbietet wie der Theätet. †) —

Endlich sind hier noch die zwar unsern Gegenstand zunächst

*) Natorp a. a. O. p. 14.
**) Halbfaß a. a. O. p. 13 f.
***) Natorp a. a. O. p. 26.
†) Natorp a. a. O. p. 56 f.

nur indirekt berührenden Ausführungen Dümmler's*) zu erwähnen. Dieſelben ſind jedoch inſofern für das Verſtändniß des Theätet von nicht zu unterſchätzender Wichtigkeit, als Dümmler eine umfaſſende, allerdings ziemlich verhüllte Bezugnahme auf Antiſthenes in demſelben nachweiſt. Er „iſt es, der im Theätet ſchon anfänglich bei der Einführung der Lehre der Protagoräer ferngehalten wird als der Profane, der rohe Materialiſt, der für deren Feinheiten zu handfeſt, dem jene als die Anſtändigeren weit vorzuziehen ſeien;“**) er auch, in deſſen Sinn die ziemlich rohen, wenn gleich, wie mir ſcheinen will, nicht durchaus falſchen Einwürfe gegen den protagoreiſchen Seſualismus von Sokrates vorgebracht werden, denen gegenüber derſelbe Sokrates zu Gunſten des angegriffenen Sophiſten das Wort ergreift, um mit Nachdruck auf die Grundbedingungen einer ordnungsmäßig geführten wiſſenſchaftlichen Debatte hinzuweiſen und die Lehre jenes vor ungerechten Verketzerungen zu bewahren. —

Soweit die Forſchungen jüngſten Datums. — Wenn ſich gleich in der nachfolgenden Unterſuchung hier und da Gelegenheit bieten wird, auf ſpeciellere Reſultate derſelben ſie theils beſtätigend theils ablehnend im Vorübergehen hinzuweiſen, ſo iſt doch eine Neubearbeitung dieſes in Rede ſtehenden hiſtoriſchen Problems nicht der Zweck derſelben. Was ſie will, iſt nichts anderes als den Senſualismus überhaupt, wie er uns im Theätet vorgeführt wird und wie er nach den unſrer Anſicht nach faſt abſchließenden klaren und beſonnenen Aufſtellungen Natorp's theils auf Protagoras ſelbſt theils auf Schüler oder Nachfolger desſelben als ſeine Urheber zurückweiſt, darzuſtellen und zu kritiſieren, zugleich aber die von Sokrates gegebene neue Erklärung des Erkenntnißbegriffs damit zu vergleichen. — Aber hier gilt von uns das Dichterwort: incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin. Denn auch hier die Frage: was iſt ſokratiſch? was platoniſche Zuthat? Auch die Unterſuchung

*) Ferdinandus Duemmler, Antisthenica Hallenſer Doctor-Diſſertation 1882.

**) Natorp a. a. O. p. 12.

dieſes Problems liegt nicht in dem Plane dieſer Arbeit, zumal man dasſelbe im weſentlichen wohl als gelöſt anſehen darf. —

Es iſt eine durch die unanfechtbarſten Zeugniſſe der Alten conſtatierte Thatſache, daß Sokrates dem Senſualismus des Protagoras eine Begriffsphiloſophie gegenüberſtellte, indem er die von jenem als die einzige dem Menſchen zu Gebote ſtehende Erkenntnißform behauptete ſinnliche Einzelvorſtellung, die αἴσθησις, in die logiſche Allgemeinvorſtellung oder den Begriff um- und weiterbildete. Durch dieſes Beginnen ſchuf der große Grieche ſich die theoretiſche Unterlage, über der er die von ihm geplante Reform der Ethik und des ſocialen Lebens in das Werk zu ſetzen hoffte. — Auch iſt es keinem Zweifel unterlegen, daß die ſokratiſche Begriffsphiloſophie dem protagoreiſchen Senſualismus gegenüber einen bedeutenden Fortſchritt in der Entwicklung der Erkenntnißtheorie bezeichnet. Ja noch mehr als das! Indem Sokrates in der ſophiſtiſchen Auffaſſung unſerer Vorſtellungen als bloßer αἰσθήσεις das Berechtigte anerkannte, das Unwahre derſelben aber abwehrte, beſonders dadurch, daß er mit Hilfe ſeines inductiven Verfahrens die Behauptung, als ob alles Erkennen lediglich in den ſinnlichen Einzelvorſtellungen beſtehe, als eine verfehlte darthat, dagegen thatſächlich zeigte, wie aus jenen eine andere, höhere Erkenntnißform, der logiſche Begriff, ſich entwickele und wie in dieſem dasjenige Element gegeben ſei, mit deſſen Hilfe man die Erfaſſung der objectiven Wahrheit zu gewinnen hoffen könne —, indem Sokrates, ſage ich, dieſe Leiſtungen im Reiche des Gedankens vollbrachte, wurde er der Schöpfer einer Erkenntnißtheorie, welche auf die Entwicklung der Wiſſenſchaft Jahrtauſende hindurch beſtimmend eingewirkt hat und deren, ſei es ſegensreicher ſei es nachtheiliger, Einfluß in den litterariſchen Kämpfen der Gegenwart mit ungeſchwächter Kraft ſich ebenfalls noch zur Geltung bringt.

Der Darſtellung und Beurtheilung dieſer ſophiſtiſch-ſokratiſchen Erkenntnißtheorie iſt die nachfolgende Abhandlung gewidmet. Dieſelbe hat keinen andern Zweck, als die Frage zu beantworten, welchen Beitrag die helleniſche Forſchung zur

Zeit des Protagoras und Sokrates zur Löſung des Erkenntniß-problems oder zur Herſtellung einer vollſtändigen und begründeten Erkenntnißtheorie beigeſteuert hat. Die Beantwortung derſelben iſt, ſo meinen wir, von genügend großem Intereſſe, um ihr eine beſondere Unterſuchung zu widmen. Dieſelbe trägt daher ihre Berechtigung in ſich ſelbſt. —

## I. Darſtellung der protagoreiſchen Erkenntnißtheorie insbeſondere an der Hand des platoniſchen Theätet.

### A. Die grundlegenden Vorausſetzungen derſelben.

Der platoniſche Theätet iſt bekanntlich der Frage nach dem Weſen der Erkenntniß gewidmet. Der jugendliche Mitunterredner des Sokrates, nach welchem der Dialog ſeinen Namen führt, ſucht dasſelbe in der αἴσθησις; dieſe und ἐπιστήμη ſind ihm identiſch. Dieſe Gleichſetzung, meint der große Mäeutiker, beſage im Grunde dasſelbe wie das protagoreiſche Wort vom Menſchen als dem Maß aller Dinge. Hierauf folgen einige den Sinn dieſes Dictums beleuchtende Bemerkungen. Sodann ſpinnt der Faden des Dialogs in folgender Weiſe ſich fort: „War nun wohl, bei den Chariten!“ fragt Sokrates, „Protagoras ein Hochweiſer, und ſtellte uns, dem großen Haufen, das nur als Räthſel hin, theilte aber die Wahrheit insgeheim ſeinen Schülern mit?“ Was denn dieſe Worte zu bedeuten hätten, iſt die verwunderte Frage des Theätet. Ihr wird Sokrates gerecht, indem er auf die Speculation Heraklits als das Fundament hinweiſt, auf dem Protagoras ſeine Geheimlehre begründet habe.*)

Was der Philoſoph von Epheſus vorgetragen, iſt bekannt.

---

*) Was das wirklich Hiſtoriſche dieſer Beziehung betrifft, verweiſen wir auf das in der Einleitung gegebene Referat über die diesbezüglichen Forſchungen Natorp's p. 21 ff. 47 ff.; ebendaſelbſt ſind auch die unwahrſcheinlichen Aufſtellungen von W. Halbfaß erwähnt. Andre Forſcher ſuchten eine Beeinfluſſung durch Demokrit zu erweiſen. Windelband ſcheint dieſelbe als faktiſch anzuſehen. „So hat,“ bemerkt er in ſ. Geſch. der neueren Philoſophie I. p. 389, „im Alterthum der Atomismus Demokrit's den Senſualismus der protagoreiſchen Sophiſten hervorgerufen.“ Auch Fr. A. Lange, Geſch. d. Materialismus I[3] p. 131 Anm. 31, neigt ſich dieſer Hypotheſe zu.

Er, den man mit Recht als den genialſten aller vorſokratiſchen Denker bezeichnen darf, wandte zuerſt, eben dadurch ſeine geiſtige Größe documentierend, ſich ab von dem Forſchen nach der Subſtanz, der ὕλη der Dinge und richtete ſein Augenmerk auf die das Leben der Welt im Großen wie im Kleinen, im Ganzen wie im Einzelnen bedingenden Normen und Geſetze. Und indem er ſich unter dieſem Geſichtspunkt in eine ſinnende Betrachtung der Außenwelt vertieft, findet er das Charakteriſtikum derſelben in dem ſteten Wechſel von Sein und Nichtſein, Entſtehen und Vergehen. Das Werden wird ihm die Signatur von allem; die Lehre von dem Fluſſe aller Dinge, die Lehre, daß es überall kein feſtes Sein, ſondern allein nur Werden gebe, mit einem Worte: das πάντα ῥεῖ wird Central- und Mittelpunkt aller ſeiner philoſophiſchen Anſichten.

So kommt der tiefſinnige Denker zu Behauptungen wie folgenden: In denſelben Fluß kann man nicht zweimal hineinſteigen; denn immer anderes Waſſer fließt zu, während wir hineinſteigen und ſchon nicht mehr hineinſteigen, drinnen ſind und ſchon nicht mehr drinnen ſind. Denn es iſt nicht möglich, Sterbliches zweimal zu berühren, ſondern es zerſtreut ſich und ſammelt ſich wieder; es geht zuſammen und läßt wieder los, es ſtrömt zu und ſtrömt ab;*) — er ſtellte nach Plato den Satz auf, daß das Seiende ſeinem ganzen Umfange nach in Bewegung ſich befinde und nichts verharre;**) und Ariſtoteles berichtet, daß nach ihm nicht dieſes oder jenes ſich bewege, an-

---

Gegen dieſelbe mit gewichtigen Gründen Zeller, Philoſ. d. Griechen I[3] p. 866 Anm. 1.

*) Cleanth. Stoic. ap. Eus praep. ev. XV, 20, 2: ποταμοῖσι τοῖς αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥέει. Heracl. fr. 72 ap. Heraclides Alleg. Hom. p 443 Gale: Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν. Plut. de εἰ ap. Delph. c. 18: ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι.

**) Plat. Kratyl. 401 D: τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν. 402 A: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει κτλ. Theät. 160 D: οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα.

deres aber nicht, ſondern alles bewege ſich und immer, was unſrer Wahrnehmung jedoch verborgen bleibe.*) — Ganz ähnlich die ἐν ἀποῤῥήτῳ verkündete ἀλήθεια des Protagoras: Es giebt nichts mit ſich ſelbſt identiſch Verharrendes; nichts darf man mit Fug als etwas oder irgendwie beſchaffen bezeichnen, ſondern nennt man etwas groß, ſo wird es auch klein erſcheinen, ſchwer, ſo auch leicht und ſo weiter fort; denn eben nichts iſt eins oder etwas oder irgendwie beſchaffen. Alles wird dahingetragen und bewegt, alles iſt in φορά und κίνησις begriffen, und aus dieſer Bewegung und gegenſeitigen Miſchung der Bewegungen entſteht allein das, wovon wir, uns eines falſchen Ausdrucks bedienend, ſagen: es ſei, während doch in Wahrheit niemals etwas iſt, ſondern alles nur wird.**)

Doch was haben wir hier unter dem Begriff der „Bewegung“ zu verſtehen?

Keineswegs iſt die Sache ſo, wie Siebeck ſie darſtellt, als ob es überhaupt kein Seiendes, keine Dinge im Sinne objektiver Realitäten gäbe, ſondern nur verſchiedene Arten von Veränderungen innerhalb der ohne Subſtrat gedachten Bewegung;***) keineswegs faßte er ſie, wie Frei behauptet, als eine reine Bewegung, eine Bewegung ohne ein Bewegtes, eine κίνησις ohne eine κινούμενον;†) auch iſt O. Weber, der in der Sache ſelbſt

*) Arist. Phys. VIII. 3. 253. b. 9: κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν; vergl. auch Plut. Plac. phil. I, 23: Ἡράκλειτος ῥεμίαν τὲ καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει. ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν. Darum nennt Plato die Herakliteer Theaet. 181 A im Gegenſatz zu den Eleaten, den τοῦ ὅλου στασιῶται, die ῥέοντες.

**) Plat. Theaet. 152 D: ὡς ἄρα ἓν μέν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τι, ἀλλ', ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρύ, κοῦφον, ξύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται; vergleiche auch das gleich näher zu beſprechende: τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν Theät. 156 A.

***) H. Siebeck, Geſch. d. Pſychologie I. p. 157.

†) Joh. Frei, quaest. Protagoreae p. 79.

zwar mit unſeren Anſichten zuſammentrifft, durchaus im Irrthum, wenn er an der Hand der ſeiner Anſicht nach mit dem Berichte Plato's ſtreitenden Ausſagen des Sextus Empiricus jenen falſcher Unterſtellungen beſchuldigt, als habe derſelbe, nicht in Uebereinſtimmung mit der Wahrheit, dem Protagoras eine ſolche reine, ſubſtratloſe Bewegung beigelegt.*) — Dem iſt in der That nicht ſo. Denn mit einer derartigen Annahme ſtehen eine nicht geringe Anzahl vollkommen klarer Stellen in Widerſpruch.

Wie iſt es z. B. möglich, die Worte „es iſt überall nichts, immer aber wird es"**) oder das in mannigfachen Wendungen wiederkehrende „*πάντα κινεῖται*"***) im Sinne jener von Siebeck und Frei angenommenen ſubſtratloſen Bewegung zu erklären? Denn wenn etwas wird, ſo muß dies doch auch wohl etwas von der Art und Weiſe des Werdens, etwas von dem, durch das es wird, d. i. von der Bewegung verſchiedenes, unabhängiges, etwas anderes als jene, kann alſo nicht jene ſelbſt ſein; und ebenſo zeigt das „alles wird bewegt", daß das *πάντα* dasjenige iſt, das bewegt wird, das Subſtrat der Bewegung, das Leidende, dem die Bewegung widerfährt. — Auch die Formulierung des bekannten Satzes: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν*†) ſcheint mir durch die Ausdrücke „*χρῆμα*" und „*τῶν ὄντων*" — nicht „*τοῦ ὄντος*" — die reale Exiſtenz und Pluralität der Einzeldinge durchaus zu involvieren. — Endlich dürfen wir wohl auch mit Recht annehmen, daß, wenn Protagoras wirklich die Bewegung als eine reine oder ſubſtratloſe bezeichnet hätte, Plato nicht unterlaſſen haben würde, dies

---

*) O. Weber. quaest. Protagoreae p. 23 ff.

**) Plat. Theaet. 152 D. *ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ'οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.* 157 A. *οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι,* (Vergleiche auch das „*τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι*" bei Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I, 217.

***) Plat. Theaet. 156 C: *πάντα μέν, ὥσπερ λέγομεν, κινεῖται*; 180 D: *πάντα κινεῖται* 181 C: *τὰ πάντα κινεῖσθαι* 182 C: *κινεῖται καὶ ῥεῖ, ὡς φατέ, πάντα*; 182 E: *πάντων γε πάντως κινουμένων.*

†) Plat. Theaet. 152 A u. a. v. a. St.

ſcharf zu betonen und zur Kritik der ſophiſtiſchen Theorie in ausgiebiger Weiſe zu benutzen.

Welches iſt denn nun aber der Punkt, an den die von uns bekämpfte Anſicht ihre Berechtigung knüpfen zu können glaubt? Vor allem waren es die Worte „*τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν*“,*) die ein Hauptargument für die Annahme einer ſubſtratloſen Bewegung darzubieten ſchienen. — Von vornherein iſt Wohlrab's**) durchaus grundloſe Behauptung abzuweiſen, als ob die bezeichneten Worte — und das ſoll der einleitende Paſſus, das „*μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν*“ ſeiner Anſicht nach deutlich beweiſen — etwas anderes beſagten als die ſonſt die Bewegungstheorie ausſprechenden Sätze. Denn auch die ſchon oben behandelten Worte 152 D gehören zur „Geheimlehre.“ Beide Ausführungen weiſen auf herakliteiſche Grundgedanken zurück; ſie können demnach weder mit jenen — und das wäre bei der Annahme der mera motio Frei's offenbar der Fall — noch unter ſich in Widerſtreit ſtehen. In Folge deſſen werden wir ſehr geneigt, ja! faſt genöthigt ſein, in dem *τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν* nichts anderes als eine neue — allerdings etwas ſtarke — Wendung für das ſonſt gebräuchliche *πάντα κινεῖται* oder das herakliteiſche *πάντα ῥεῖ* zu ſehen. — Vor allem machte den Interpreten unſrer Stelle die Bedeutung des *ἦν* nicht geringe Schwierigkeit. Zeller***) und Campbell†) faſſen es mit Berufung auf das ariſtoteliſche „*τὸ τί ἦν εἶναι*“ in dem Sinne von *ἐστί*, Vitringa††) und Wohlrab†††) als wirkliches Imperfectum wie in dem anaxagoreiſchen *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν* „es war urſprünglich nur Bewegung.“ H. Schmidt,††††) deſſen Argumentation der bereits

*) Plat. Theaet. 156 A.

**) Wohlrab, Jahrbücher f. klaſſ. Philol. 1868.

***) Zeller, Phil. d. Griechen I[3] p. 896 Anm. 1.

†) Campbell, in ſeiner Ausgabe des Theätet, Oxford[2] 1883 p. 57,3.

††) Vitringa de Protagorae vita et philosophia p. 83.

†††) Wohlrab a. a. O.

††††) H. Schmidt, Beiträge zur Erklärung platoniſcher Dialoge p. 218 — 225.

erwähnte englische Theätetausleger mit Recht als not convincing bezeichnet, tritt derselben Ansicht bei, glaubt aber trotzdem nicht dazu gezwungen zu sein, an eine reine Bewegung zu denken, sondern ist vielmehr der Ueberzeugung, an der Hand der richtigen Erklärung von „τὸ πᾶν" nicht als der leere, vielmehr als der mit einem Stoffe und zwar jetzt mit einem geordneten Stoffe angefüllte Raum, sowie von ἄλλο οὐδέν, nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als Subjekt, sondern als Prädikat „das All war Bewegung und nichts anderes als Bewegung" zu einer Interpretation der Stelle zu gelangen, bei der wir ἦν in seiner Imperfektbedeutung beibehalten können und doch nicht κίνησις von der reinen Bewegung zu verstehen brauchen. „Dann erhalten wir", fährt Schmidt fort, „die Möglichkeit, unter κίνησις die Bewegung von etwas Bewegtem zu verstehen: denn wenn das jetzt als ein gegliederter und geordneter Stoff vor uns liegende All ursprünglich nichts als Bewegung war, so kann damit auch gesagt sein, daß das ursprüngliche All mit dem jetzigen nur die Bewegung theilte, übrigens aber ein noch formloser Stoff, noch keine geordnete Welt, noch kein κόσμος war" (p. 223 f.). Aber es ist sicherlich dies bei Plato nicht gesagt; ebensowenig vermögen wir den ferneren Aufstellungen des Commentators beizustimmen. Wir sind vielmehr nach allseitiger reiflicher Erwägung der in Rede stehenden Worte geneigt, in ἦν mit Stallbaum und Schanz*) ein didaktisches Imperfectum zu sehen. Denn offenbar wird hier früher Gesagtes recapituliert und im Gedächtniß des Lesers aufgefrischt. Peipers**) zwar hält die Unmöglichkeit dieser Auslegung für erwiesen. „Denn von dem Princip selbst ist zum ersten Mal die Rede". Wir glauben dem gegenüber auf die Ausführungen 152 D verweisen zu dürfen. — Endlich noch eins: 156 C im Ein-

*) Mart. Schanz, Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Plato. Erstes Heft: Die Sophisten p. 70.

**) Peipers, die Erkenntnißtheorie Plato's p. 280. Uebrigens adoptiert P. die Zeller'sche Erklärung des ἦν, neigt sich aber mehr der Annahme einer reinen Bewegung zu cf. p. 281. 283 - 285.

gang der unten ausführlicher zu behandelnden Wahrnehmungstheorie heißt es mit deutlicher Beziehung auf „τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν" „πάντα μέν, ὥσπερ λέγομεν, κινεῖται," eine Phraſe, die offenbar dem herakliteiſchen πάντα ῥεῖ durchaus analog iſt; und daß Heraklit eine ſubſtratloſe Bewegung lehre, hat man bis jetzt wenigſtens, ſoweit mir die Sache bekannt iſt, noch nicht behauptet. In der Darſtellung des Wahrnehmungsproceſſes ſelbſt aber iſt fortwährend von Trägern der aktiven und paſſiven Bewegung die Rede. Oder iſt etwa der ὀφθαλμός auch nur eine Summe von Einzelbewegungen? — Wir können uns zu dieſer Anſicht nicht erheben. Für uns bedeuten die behandelten Worte nichts als: alles, wie wir ſchon oben bemerkten, iſt Bewegung und nichts als Bewegung d. i. in ewigem nimmer ablaſſenden Fluß iſt alles im Weltall begriffen. Alles alſo iſt in beſtändiger Bewegung; aber dieſe Bewegung kann nicht bloß eine, nach einer Richtung hin verlaufende ſein, ſondern es ſind, ſoll anders irgend ein Reſultat ſich ergeben, offenbar zwei Bewegungen erforderlich, die, beide in Richtung und Beſchaffenheit verſchieden, ein drittes, wiederum von beiden verſchiedenes, aber beiden, wenn auch in eigenthümlicher Weiſe, zukommendes Reſultat ergeben. Und ſo iſt es auch in der That; berichtet uns doch Plato Folgendes in direktem Anſchluß an die eben beſprochene Stelle: Der Bewegung giebt es zwei Arten, beide der Zahl nach gleich unendlich; mit Rückſichtnahme aber auf ihre Wirkungen muß man ſie in agierende und reagierende, in aktive und paſſive, in wirkende und leidende eintheilen.*)

Alſo, ſo werden wir ſagen, doch wenigſtens ein Anhaltspunkt in dem nie ruhenden Meer von Bewegungen; kann man doch ſie alle nach zwei Klaſſen rubricieren, indem ſie ſich theils als aktive oder agierende, theils als paſſive oder reagierende ihrer Wirkung nach ausweiſen. Aber dem iſt in der That

*) Plat. Theaet 156 A. τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν.

nicht so; denn selbst diese Unterscheidung ist keine feststehende, für jedes und zu jeder Zeit und unter allen Umständen giltige, absolute, sondern nur eine relative, fließende, beständigen Aenderungen und Verschiebungen unterworfene Verhältnißbestimmung. Darf man doch, wie weiter ausgeführt wird, kein Ding mit Bestimmtheit als den Träger einer wirkenden oder leidenden Bewegung bezeichnen; denn weder ist etwas ein Wirkendes, bevor es mit einem Leidenden zusammentrifft, ein Objekt seiner Wirksamkeit findet, noch umgekehrt eines vor seinem Zusammenstoß mit einem Wirkenden ein Leidendes. Ja! ebendasselbe, das, wenn es mit dem einen zusammengetroffen ist, ein Wirkendes ist, erscheint im anderen Falle als ein Leidendes.*)

Ist dem in der That so, sind die Bewegungen so wenig trennbar, daß dasjenige, das ich eben noch mit Bestimmtheit als den Träger einer leidenden Bewegung bezeichnen zu können glaubte, sich schon im nächsten Augenblick als den einer wirkenden ausweist und umgekehrt, so muß daraus die Consequenz gezogen werden, daß es überhaupt keine absolute Verhältnißbestimmung giebt, daß nichts eines ist an und für sich, sondern daß es immer nur durch irgend etwas wird. Das Sein muß man von überallher wegnehmen; — denn „Sein" bezeichnet ein in bestimmter Qualität und bestimmten Beziehungen Beharrendes; — ja! man darf sich dieses Wortes nie und nimmer bedienen, und wo wir es dennoch thun, ist dies nur auf Rechnung der Gewöhnung oder des Mangels an richtiger Erkenntniß zu setzen. Man darf naturgemäß bei diesem ewigen Fluß der Dinge, bei diesem Sich-Stets-In-Bewegung-Befinden derselben und dem fortwährenden Umschlagen der wirkenden oder agierenden Bewegung in die leidende oder reagierende, und umgekehrt, von keinem Dinge etwas aussagen, ὅ τι ἂν ἰστῇ, was eine bleibende Eigenschaft bezeichnete, sondern je nach den Umständen darf

*) Pl. Theaet. 157 A: καὶ τὸ ποιοῦν εἶναί τι καὶ τὸ πάσχον αὐτῶν ἐπὶ ἑνὸς νοῆσαι, ὥς φασιν, οὐκ εἶναι παγίως. οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστί τι, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι· τὸ τέ τινι ξυνελθὸν καὶ ποιοῦν ἄλλῳ αὖ προσπεσὸν πάσχον ἀνεφάνη.

man nur reden von Werdendem und Gewirktem, von Vergehendem und Verändertem. Legt aber jemand dennoch den Dingen bleibende Qualitäten bei, ſo iſt es ein Leichtes, den Betreffenden ſeines Fehlers zu überführen.*)

Aber nicht bloß bei den Einzelvorſtellungen, ſetzt Plato noch hinzu, iſt dieſe Regel in Kraft, ſondern ebenſo bei den Sammel- und Allgemeinvorſtellungen, denn auch jenes Zuſammengeſetzte, das wir mit dem Namen Menſch, Stein, Thier oder jeder Gattung bezeichnen, iſt ebenſowenig reines Sein, ſondern auch nur die Reſultante von Bewegungsvorgängen.**) Auch bei ſolchen Begriffen (wie Menſch, Stein, Thier u. ſ. w.), bemerkt Müller, ſollen wir an kein Beſtehendes denken, ſondern an ein Werdendes, ſollen Wahrnehmendes und Wahrgenommenes in unſerer Vorſtellung nicht trennen, ſollen den Gattungs- ebenſo wie den Einzelbegriff als den Zuſammenfluß von Wahrnehmung und Wahrgenommenem uns vorſtellen.***)

---

*) Plat. Theaet. 157 A. B. *ὥστε ἐξ ἁπάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ· τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι ξυγχωρεῖν οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄ. ο οὐδὲν ὄνομα ὅ τι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν.* Daß wir uns hier noch in der Darſtellung der Geheimlehre des Protagoras befinden, beweiſt der Plural in *ὁ τῶν σο ῶν λόγος* bis zur Evidenz. Was wir vor uns haben, iſt aller Wahrſcheinlichkeit nach die aus Verquickung des protagoreiſchen Erkenntnißprincips mit dem Heraklitismus (oder Cratylismus) entſtandene cyrenaiſche Senſationstheorie. Vergl. Campbell a. a O. introduction XXX ff. Natorp a. a. O. p. 25 nebſt der Anmerkung.

**) Plat. Theaet 157 B. C: *δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῴων τε καὶ εἶδος.*

***) Plato's S. W. überſ. v. H. Müller, mit Einl. begl. von K. Steinhart Bd. III. p. 217. Anm. 21 zu Theaet. 157 B. C. Anders freilich erklärt Siebeck a. a. O. p. 275. unſre Stelle, in der nicht von Begriffen, ſondern, wie das *ἕκαστον* zeige, von Einzeldingen die Rede ſei, und von dieſen eben gelte, daß ſie ein *ἄθροισμα* von Einzelbewegungen ſeien, eine Erklärung, die mit der von uns, wie wir glauben, widerlegten ſubſtratloſen Bewegungs-

Haben wir im Vorigen den Versuch gemacht, die Bewegungen als solche ihrem allgemeinen Charakter nach zu zeichnen und zugleich die Folgerungen darzustellen, die sich aus der Beschaffenheit derselben für die der Dinge von selbst ergeben, so legen wir uns nunmehr, weiter in der Entwickelung fortschreitend, die Frage vor: Welches ist die Folge des Zusammentreffens der Bewegungen? Plato berichtet uns darüber folgendes: Aus dem Zusammentreffen der Bewegungen und ihrer gegenseitigen Reibung wird erzeugt der Anzahl nach Unendliches, je zwei aber immer Zusammengehöriges, wovon das eine, das Wahrnehmbare, das αἰσθητόν, das andere, die Wahrnehmung, die αἴσθησις, ist, welche letztere aber immer zusammentrifft und erzeugt wird mit dem Wahrnehmbaren.*)

Also ist das Zusammentreffen, die Reibung und Mischung der Bewegungen, die Geburtsstätte sowohl der αἴσθησις, der Wahrnehmung, als auch des αἰσθητόν, des Wahrnehmbaren. Kein Ding hat demnach eine bestimmte Qualität; soll es zu einer solchen kommen oder besser und mehr im Geiste dieser Theorie: soll es für einen Moment so oder so qualificiert, so oder so beschaffen erscheinen, so ist der Gegenkampf der Bewegungen dabei Grund- und Hauptbedingung. Zugleich aber ergiebt sich aus Plato's Worten auch das, daß, da die αἴσθησις offenbar nur dem Menschen (resp. ihm ähnlich organisierten Naturindividuen) zukommen kann, der Gegenkampf der Bewegungen nur im Subjekt und Objekt, nur im Menschen und dem außer dem Menschen Liegenden, der Außenwelt, zu suchen ist.

Wie ist jedoch, das ist die Frage, die sich uns zunächst aufdrängt, das Verhältniß der agierenden, wirkenden oder aktiven Bewegung einerseits und der reagierenden, leidenden oder

theorie hinfällig geworden ist. Die gleiche Erklärung wie Siebeck giebt Peipers a. a. O. p. 283.

*) Plato Theaet. 156 A B: ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως (152 D: φορὰ καὶ κίνησις καὶ κρᾶσις 153 A: φορὰ καὶ τρῖψις 153 E: προσβολή) πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.

paſſiven andrerſeits zu der vom Objekt reſp. Subjekt ausgehenden näher zu beſtimmen? In der That ſcheint es in der Natur der Sache zu liegen, daß auf die Seite des Objekts das Agierende, auf die des Subjekts das Reagierende tritt. Denn wollte man auf dem Boden dieſer Anſchauungen ſtehend einmal annehmen, es gebe Dinge ohne einen ſie anſchauenden Menſchen, ſo leuchtet ein, daß ſich dieſe auch ſo ihrer eigenen Natur gemäß, weil alles in beſtändigem Fluß dahinſtrömt, in ſteter Bewegung, in nie ruhendem Dahingetragen-Werden befinden würden. Und doch könnten ſie nicht *αἰσθητά* werden, zu keiner beſtimmten Qualität gelangen. Und warum nicht? Warum würden dieſe Bewegungen rein gleichgiltig und effektlos ſeyn? Es fehlt der reagierende Menſch, das Subjekt, das die vom Objekt ausgehenden Bewegungen auf ſich einwirken läßt und ſeinerſeits eine dagegen reagierende Bewegung erzeugt. So heißt bei Plato dasjenige, auf deſſen Seite die *γλυκύτης* tritt, das Objekt, das *ποιοῦν*, das, dem die *αἴσθησις* zufällt, das Subjekt, das *πάσχον*.*)

Es will daher faſt ſcheinen, als ob im Verlaufe der Unterſuchung die aktive Bewegung mit der vom Objekt ausgehenden, die paſſive mit der vom Subjekt getragenen völlig gleich geſetzt worden wäre. Allerdings würde dann ein Widerſpruch mit der Behauptung, daß ſelbſt die Unterſcheidung in agierende und reagierende Bewegungsvorgänge keine abſolute, ſondern nur eine relative Verhältnißbeſtimmung ſey, conſtatiert werden müſſen. Doch läßt ſich dieſe Discrepanz leicht in der Weiſe löſen, daß auch der Menſch als Träger einer agierenden Bewegung gedacht werden kann, inſofern er mit einem anderen Menſchen in Wechſelwirkung tritt, ebenſo wie ein Ding reagierend, leidend oder

*) Plat. Theaet. 159 D: *ἐγέννησε γὰρ δὴ ἐκ τῶν προωμολογημένων τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον γλυκύτητά τε καὶ αἴσθησιν, ἅμα φερόμενα ἀμφότερα, καὶ ἡ μὲν αἴσθησις πρὸς τοῦ πάσχοντος οὖσα αἰσθανομένην τὴν γλῶσσαν ἀπειργάσατο, ἡ δὲ γλυκύτης πρὸς τοῦ οἴνου περὶ αὐτὸν φερομένη γλυκὺν τὸν οἶνον τῇ ὑγιαινούσῃ γλώσσῃ ἐποίησε καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι.*

paſſiv ſich erweiſen wird, wenn die agierende, wirkende oder aktive Bewegung ebenfalls von einem andern Dinge ausgeht.

Mag dem jedoch ſeyn wie ihm wolle, das ſteht jedenfalls feſt, daß immer, wenn ein Ding zu einer beſtimmten Qualität gelangen, ein *αἰσθητόν* werden ſoll, der Menſch dabei ein unerläßlicher Faktor iſt; er iſt die condicio sine qua non; denn es giebt keinen Gegenkampf der Bewegungen, bei dem er nicht rückwirkend mitwirkte. —

Nur zwei beſtimmte Bewegungen ſind im Stande, ein beſtimmtes Produkt zu ſetzen. Kommt dasjenige, das auf mich wirkte, mit einem anderen zuſammen, ſo wird auch das Produkt des Gegenkampfes ein anderes ſeyn.*) — Beide Bewegungen, aktive und paſſive, ſind unzertrennlich mit einander verbunden. Ich muß, heißt es bei Plato, zum Wahrnehmer von etwas werden, wenn ich zum Wahrnehmenden werde; denn ein Wahrnehmender und zugleich nichts wahrnehmend zu werden, iſt ein Ding der Unmöglichkeit. Das Ding aber muß jemandem werden, wenn es ſüß, bitter oder ſonſt wie qualificiert wird. Denn zum Süßen, niemandem aber Süßen werden iſt ebenfalls unmöglich. Beide, *αἴσθησις* und *αἰσθητόν*, ſind mit einander verbunden, an einander gefeſſelt. Die Dinge ſind nicht, noch werden ſie, außer inſofern ſie von irgend einem wahrgenommen werden. Daraus folgt aber, daß, wenn irgend einer ſagt, etwas ſei, er hinzufügen müſſe, daß es für irgend einen ſey oder irgend eines oder in Beziehung auf etwas; und ebenſo iſt es mit dem Werden. Denn daß irgend etwas für ſich ſey oder werde, darf man weder ſagen, noch dulden, daß ein anderer es ſagt.**) Die Dinge ſind alſo, wie ſie einem

*) Plat. Theaet. 160 A: *οὐτ' ἐκεῖνο τὸ ποιοῦν ἐμὲ μήποτ' ἄλλῳ συνελθὸν ταὐτὸν γεννῆσαι τοιοῦτον γένηται· ἀπὸ γὰρ ἄλλου ἄλλο γεννήσαν ἀλλοῖον γενήσεται.*

**) Plat. Theaet. 160 A. B. C.: *ἀνάγκη δέ γε ἐμέ τε τινὸς γίγνεσθαι. ὅταν αἰσθανόμενος γίγνωμαι· αἰσθανόμενον γάρ, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον ἀδύνατον γίγνεσθαι· ἐκεῖνό τε τινὶ γίγνεσθαι, ὅταν γλυκὺ ἢ πικρὸν ἤ τι τοιοῦτον γίγνηται· γλυκύ γάρ, μηδενὶ δὲ γλυκὺ ἀδύνατον γίγνεσθαι. — ἐίρηται δή, οἶμαι, ἡμῖν ἀλλήλοις, εἴτ' ἐμοί,*

ſeden erſcheinen, d. i. verſchiedenen verſchieden. Unabhängig von dem reagierenden Subjekte kommt ihnen überall keine Qualität zu, denn weder ein Warmes noch ein Kaltes noch ein Süßes noch überhaupt ein Wahrnehmbares iſt nach Protagoras etwas, wofern man es nicht wahrnimmt.*)

So wird denn Protagoras zum Wortführer eines Subjektivismus, wie er ſchroffer und conſequenter durchgeführt wohl nicht gedacht werden kann; denn alles iſt oder richtiger: wird nur für den Menſchen und durch den Menſchen d. i. unter ſeiner Mitwirkung, unter der Beteiligung der von ihm ausgehenden reagierenden Bewegung ſo oder ſo beſchaffen. Ohne den Menſchen giebt es überall kein *αἰσθητόν*; die Welt iſt nur, wenn der Menſch ſie anſchaut. Er iſt ſo in gewiſſem Sinne der Schöpfer der Welt, wenigſtens ſeiner Welt; denn jedes *αἰσθητόν* entſteht nicht bloß durch ihn, ſondern es entſteht auch ſo für ihn, wie es entſteht. Iſt er doch nicht der Urheber einer Bewegung überhaupt, ſondern einer ſo oder ſo beſchaffenen Bewegung, die als der Hauptfaktor bei dem Gegenkampf der Bewegungen der *αἴσθησις* wie dem *αἰσθητόν* den Stempel aufdrückt. Wenn das Kind zum erſten Mal bei erwachendem Intereſſe die Gegenſtände der Außenwelt anſchaut, ſieht es ſie nicht, ſondern bewirkt, daß es ſie ſieht, daß es ſie ſo ſieht, wie es ſie ſieht. Die Welt, die der Menſch um ſich ſieht, iſt ſo nur ein Echo ſeiner ſelbſt; die Welt ſchaut in ihn hinein, wie er in ſie hinausſchaut.**)

---

*εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι, ἐπείπερ ἡμῶν ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ μέν, συνδεῖ δὲ οὐδενὶ τῶν ἄλλων, οὐδ' αὖ ἡμῖν αὐτοῖς. ἀλλήλοις δὴ λείπεται συνδεδέσθαι, ὥστε εἴτις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος ὃν διεληλύθαμεν σημαίνει.*

*) Arist. Met. IX. 3. 1047 a. 5: *οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων.* (So Bonitz in ſeinem Commentar für das handſchriftliche *αἰσθανόμενον*.)

**) Die berechtigte Idee übrigens, die dieſer Auffaſſung zu Grunde liegt, werden wir im zweiten Theile unſrer Arbeit ſcharf hervorzuheben und zu kennzeichnen verſuchen.

Daher hat Plato vollkommen recht, im Sinne dieser Theorie das *αἰσθητόν*, das der Empfindung Correspondierende, als ihr vollkommen gleichartig, ihr blutsverwandt zu bezeichnen, so die mannigfaltigen Farben den mannigfaltigen Gesichtsempfindungen, denen des Gehörs die Töne, überhaupt den andern Wahrnehmungen das andere Wahrnehmbare, die anderen *αἰσθητά*, die zugleich mit jenen entstehen.*) Beide sind eng mit einander verbunden; ändert sich das empfindende Subjekt, so modificiert sich hiernach auch das *αἰσθητόν*, das ja nur ein Resultat des Gegenkampfes der Bewegungen ist, die vom Subjekt und Objekt ausgehen. „Jeder objektive Wahrnehmungsinhalt ist für ein wahrnehmendes Subjekt," bemerkt Laas richtig, „jedes Subjekt setzt wahrgenommene Inhalte sich gegenüber voraus; Subjekt und Objekt sind unzertrennliche Zwillinge, stehen und fallen mit einander. Oder . . . wahrnehmendes (also auch, da „denken" dem Sensualisten nur als „transformiertes" Wahrnehmen gilt: denkendes) Subjekt zu seyn, ohne etwas wahrzunehmen (resp. wahrgenommen zu haben) ist unmöglich; oder: Bewußtseyn, Seele, Ich ab- und jenseits der sinnlichen Wahrnehmung ist — Nichts." Drum will auch Laas**) für diese Erkenntnißtheorie nicht mehr die Bezeichnung „Subjectivismus" dulden, „sondern — wenn für etwas so Einfaches und Natürliches ein so complicirtes Wort nicht zu barock klingt — Subject-Objectivismus; sie ist genau genommen nicht Relativismus, sondern Correlativismus.

Interessant und den consequenten Sensualismus unseres Philosophen recht deutlich bezeichnend ist es auch, daß Protagoras zu den *αἰσθήσεις* nicht bloß die Empfindungen, sondern auch Gemütsaffectionen rechnete; werden doch neben den Gesichts-, Gehör- und Geruchsempfindungen, neben denen der Kälte und

---

*) Plat. Theaet. 156 B. C.: *τὸ δ' αὖ αἰσθητὸν γένος τούτων ἑκάστοις ὁμόγονον, ὄψεσι μὲν χρώματα παντοδαποῖς παντοδαπά, ἀκοαῖς δὲ ὡσαύτως φωναί, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι τὰ ἄλλα αἰσθητὰ ξυγγενῆ γιγνόμενα.*

**) Laas, Id. u. Pos. I. p. 181 f.

Wärme auch die der Luſt und Trauer, ſowie die Begierden genannt, mögen dieſelben nun Befürchtungen oder ſonſt wie beſchaffene ſeyn.*) Daher bemerkt auch Diogenes Laertius durchaus richtig: *ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι τὴν ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις*;**) denn nicht bloß die Erſcheinungen unſres ſubjektiven Lebens, die wir mit dem Namen „Empfindungen, Wahrnehmungen" u. ſ. w. bezeichnen, ſind hier unter dem Worte „*αἰσθήσεις*" zu verſtehen, ſondern alle Affekte, Wollens- und Denkakte, kurz der ganze reiche Inhalt unſres pſychiſch-geiſtigen Lebens iſt unter dieſem Namen zuſammengefaßt; in ſeinem ganzen Umfang verdankt derſelbe demnach ſeine Entſtehung lediglich dem Gegenkampf zweier collidierenden Bewegungen. — Es genügt, dies hier kurz erwähnt zu haben; wir wenden uns nunmehr einer wichteren Ausführung zu.

### B. Der Wahrnehmungsproceß.

Wir wollen nunmehr verſuchen, uns ein möglichſt genaues Bild von dem Zuſtandekommen der Wahrnehmung im Geiſte der eben in ihren Grundzügen dargeſtellten Theorie zu entwerfen. Ein ſolches dürfte ſich, wenn wir zunächſt die Empfindungen oder Wahrnehmungen des Geſichts in den Kreis unſerer Betrachtung ziehen, etwa ſo geſtalten:

„Das, was man weiße Farbe nennt, iſt nichts außerhalb der Augen und nichts in den Augen, ſondern weiße ſowohl wie ſchwarze oder welche es auch immer ſei, entſteht nur aus dem Zuſammentreffen der Augen mit der ihnen entſprechenden Bewegung; und das, was wir nur immer weiße Farbe nennen, iſt weder die aktive noch die paſſive Bewegung, weder das Agierende noch das Reagierende, ſondern etwas in der Mitte

---

*) Plat. Theaet. 156 B: *αἱ μὲν οὖν αἰσθήσεις τὰ τοιάδε ἡμῖν ἔχουσιν ὀνόματα, ὄψεις τε καὶ ἀκοαὶ καὶ ὀσφρήσεις καὶ ψύξεις τε καὶ καύσεις καὶ ἡδοναί γε δὴ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι κεκλημέναι καὶ ἄλλαι, ἀπέραντοι μὲν αἱ ἀνώνυμοι, παμπληθεῖς δὲ αἱ ὠνομασμέναι.*

**) Diog. Laert. IX, 51.

Liegendes, das jedem von beiden in eigentümlicher Weise zukommt.“*)

Die Farbe ist nichts für sich Bestehendes oder eine bestimmte Eigenschaft Bezeichnendes, nichts den Dingen an und für sich Inhärierendes und sie Kennzeichnendes, sie ist weder eine Eigenschaft des Dinges, dem wir sie zusprechen, an dem wir sie wahrzunehmen glauben, noch eine Eigenschaft des Auges, das die Farbenempfindung hat, das das Ding als Farbiges sieht. Sondern was ist sie?

Sie ist ein in der Mitte Liegendes, nämlich ein Resultat zweier Kräfte, welches von dem Punkte des Zusammenstoßens dieser beiden Kräfte aus nach beiden Seiten seines Ursprungs hin modificierend zurückwirkt; sie ist ein Resultat zweier Bewegungen, welches dadurch zu Stande kommt, daß beide mit einander collidieren, in Wechselwirkung treten. — Mit vollem Recht heißt es auch, daß dieses in der Mitte Liegende jedem von beiden Faktoren in eigentümlicher Weise zukomme; denn sie beide, beide Bewegungen, sowohl die vom Menschen wie die von dem als farbig angeschauten Gegenstand ausgehende, tragen in der jedem zukommenden und seiner Eigentümlichkeit entsprechenden Weise zur Gewinnung des Resultates bei, und für beide wird das Resultat ein in verschiedener Weise sich ausprägendes, und zwar nach der Seite des Objekts hin als die Qualität des Empfundenen, nach der des Subjekts als der Akt des Empfindens.

Die Sache verhält sich also so: eine gewisse Bewegung des Objekts trifft mit der des Subjekts zusammen, wodurch beide, Subjekt und Objekt, eine bestimmte Qualität erlangen, nämlich das Objekt roth, blau, violett u. s. w. wird, im Auge eine

---

*) Plat. Theaetet 153 D. E. 154 A: *κατὰ τὰ ὄμματα πρῶτον, ὃ δὴ καλεῖς χρῶμα λευκόν, μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μηδ' ἐν τοῖς ὄμμασι..... ἐπώμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ, μηδὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἓν ὂν τιθέντες· καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὁτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν ὁρὰν φανεῖται γεγενημένον, καὶ ὃ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα, οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται, ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός.*

rothe, blaue, violette u. ſ. w. Farbenempfindung entſteht. Oder genauer geſagt: Wenn das Auge und ein Gegenſtand, der auf daſſelbe zu wirken geeignet iſt, einander nahend weiße Farbe und Empfindung davon erzeugen, was ein Ding der Unmöglichkeit wäre, wenn jedes von beiden zu einem anderen gekommen wäre, — dann, indem die Fähigkeit zu ſehen, die ὄψις, von den Augen her, die Fähigkeit, eine weiße Farbenempfindung zu vermitteln, weiß zu erſcheinen, die λευκότης, von dem Gegenſtande her, der die Farbe miterzeugt, ſich einſtellt, — dann, ſage ich, wird das Auge des Sehens voll und ſieht, wird aber nicht ὄψις, abſolutes Sehen, Sehen überhaupt, ſondern nur ein momentan ſehendes Auge; ebenſo ſteht es mit dem die Farbe miterzeugenden Gegenſtande. Er wurde in dem Momente, als die beiden Bewegungen, die vom Auge und vom Gegenſtand ausgehende, collidierten, der weißen Farbe voll, er wurde weiß, aber nicht weiße Farbe überhaupt, ſey es nun daß ein Stück Holz oder ein Stein oder was es auch immer ſey, mit dieſer Farbe gefärbt wurde.*)

Hier haben wir deutlich das nur für einen Augenblick kräftige Ergebniß des Gegenkampfes der Bewegungen ausgeſprochen. Das Auge, mit Sehfähigkeit begabt, — ſo werden wir das Wort ὄψις an der erſten Stelle auffaſſen müſſen — urſprünglich nur ein potentia oder δυνάμει ſehendes, wird in dem Gegenkampfe der Bewegungen ein wirklich ſehendes, ein actu oder ἐνεργείᾳ ſehendes Auge; aber es wird nicht Geſicht überhaupt, denn dies ἐνεργείᾳ ſehende Auge wird mit dem Auf-

*) Plat. Theaet. 156 D. E.: ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἂν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὔ τι ὄψις, ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ ξυγγενῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν, εἴ τε ξύλον, εἴ τε λίθος εἴ τε ὁτιοῦν ξυνέβη χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι.

hören der Collision der Bewegungen wieder ein nur δυνάμει sehendes. Ebenso wird der Gegenstand, dem die λευκότης potentia innewohnt, im Gegenkampfe ein λευκόν, ein actu weißer, sinkt aber wiederum mit dem Auseinandergehen der Bewegungen in den Zustand der potentiellen Weiße zurück. —

Die Sache scheint demnach klar zu liegen: das Objekt hat λευκότης d. i. die Fähigkeit, bei der Collision der von ihm ausgehenden Bewegung mit der des reagierenden Auges weiße Farbenempfindung zu vermitteln; das Subjekt besitzt ὄψις d. i. die Fähigkeit, gegen die agierende Bewegung des Objekts zu reagieren. Der Träger dieser reagierenden Bewegung ist das Auge, welches durch die Collision der Bewegungen zum Sehen bestimmt wird, sehendes Auge wird, welches nun das Objekt als mit einer bestimmten Farbe behaftet erschaut. Sich selbst betrügend ist der Mensch zu der Annahme geneigt, dies für eine bleibende, von unsrer αἴσθησις unabhängige Eigenschaft der Dinge zu halten. Wir glauben fälschlich, der Gegenstand, den wir weiß sehen, der weiß ist, wenn wir ihn anschauen, sei auch unabhängig von unserem Anschauen weiß. Dem ist aber in Wahrheit nicht so. Daß ich aber nun dennoch diese Empfindung habe und zu der Aussage mich berechtigt glaube: dieser Gegenstand ist weiß — ist einzig und allein das Ergebniß des Gegenkampfes der agierenden Bewegung eines Gegenstandes mit der reagierenden des Auges. —

Doch die Farbe steht in dieser Beziehung nicht allein da; wie mit ihr, so verhält es sich auch mit allem anderen, was wir Menschen als Eigenschaften von den Dingen prädicieren. Rauhes, Warmes sowie alles andere muß man ganz in derselben Weise auffassen, daß es an und für sich nichts ist als das nach der objektiven und subjektiven Seite hin reflectierte Resultat der Collision der Bewegungen.*)

---

*) Plat. Theaet. 156 E. 157 A.: καὶ τἆλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὑποληπτέον, αὐτὸ μὲν καθ' αὑτο μηδὲν εἶναι, ὃ δὴ καὶ τότε ἐλέγομεν, ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίγνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως.

Da dieſe letztere Bemerkung beſonders die Empfindungen des Taſtſinns anbelangt, ſo werden wir uns auch hier im Geiſte dieſer Theorie zu denken haben, daß das betreffende αἰσθητόν, das Harte, Warme u. ſ. w. einerſeits und die dazu gehörige, ihm blutsverwandte αἴσθησις, die Empfindung des Harten, Warmen u. ſ. w. andererſeits nur ein Produkt des Gegenkampfes der Bewegungen ſey, von denen die eine, die agierende, ausgeht vom Gegenſtande ſelbſt, der uns hart, warm u. ſ. w. erſcheinen ſoll, die andere, die reagierende, von dem Subjekt oder für unſeren ſpeciellen Fall genauer: von dem Sitz des Taſtſinns im Subjekt, d. i. der Haut.

Nicht anders wie mit den Empfindungen des Geſichts und Getaſts verhält es ſich mit denen des Geſchmacks. Wir haben den Gegenſtand, das Objekt — ſagen wir: den Wein — und das Subjekt oder genauer: den Träger der Geſchmacksempfindung im Subjekte, die Zunge. Der Wein beſitzt γλυκύτης d. i. nicht: er iſt an und für ſich ſüß, ſondern er beſitzt die Fähigkeit, in Folge des Gegenkampfes der Bewegungen ſüßer Wein zu werden, ſüßen Geſchmack zu vermitteln; die Zunge hinwiederum beſitzt αἴσθησις d. i. die ihr immanente Potenz, kraft desſelben Proceſſes empfindend zu werden, den Wein als ſüßen zu ſchmecken, die αἴσθησις des Süßen zu erzeugen und ſo ſich ſelbſt den Schein vorzuſpiegeln, der Wein ſey an und für ſich ſüß, ob eine Zunge ihn ſchmecke oder nicht. Aber erſt durch den Gegenkampf der Bewegungen, der agierenden vom Wein ausgehenden und der reagierenden vom Subjekt ausgehenden und genauer von der Zunge getragenen, wird der Wein für das empfindende Subjekt und nur für dieſes eine momentan ſüßer Wein, während er unter veränderten Umſtänden d. i. beim Wechſel des Subjekts oder bei veränderter Dispoſition desſelben, ſaurer Wein ſeyn könnte.*)

Dieſe drei Beiſpiele werden, hoffe ich, die in Discuſſion ſtehende Wahrnehmungstheorie nach ihren weſentlichſten Bezie-

*) Vergleiche die ſchon oben p. 17 Anm. angeführte Stelle aus Plato's Theaetet 159 D.

hungen in das helle Licht eines richtigen, klaren Verſtändniſſes geſetzt haben. Verſuchen wir es nunmehr die Sache noch einmal, abſtrakt, ohne ein Beiſpiel zur Verdeutlichung zu Hilfe zu nehmen, darzuſtellen, ſo können wir mit Plato ſo ſagen: Das Leidende wird ein Wahrnehmendes, aber nicht überhaupt Wahrnehmung; das Wirkende, das Objekt, wird ein ſo oder ſo Beſchaffenes, ein *ποιόν*, nicht aber die Eigenſchaft an und für ſich, nicht eine beſtimmte Beſchaffenheit, dieſe *ποιότης*. Denn nichts iſt eines an und für ſich, weder das Wirkende noch das Leidende, weder das Agierende noch das Reagierende, ſondern auf Veranlaſſung beider, indem ſie an einander geraten und das Wahrnehmende und das Wahrgenommene erzeugen, wird das eine ein irgend wie Beſchaffenes, das andere ein Wahrnehmendes.*) —

Es liegt am Tage, daß hier unſer Gewährsmann für die mehr concreten Ausdrücke nur die Abſtrakta *ποιόν* und *ποιότης* eingeführt hat; denn verſuchen wir es, für das allgemeinere *ποιόν* das ſpeciellere *λευκόν* reſp. *σκληρόν*, *θερμόν* oder *γλυκύ* einzuſetzen, desgleichen für *ποιότης* die Subſtantiva *λευκότης* reſp. *σκληρότης*, *θερμότες* oder *γλυκύτης*, ſo wird deutlich, daß dieſelbe Theorie, nur in abſtrakt gehaltener Terminologie, uns vorliegt.

Demnach iſt nichts eines an und für ſich, nichts hat eine beſtimmte Eigenſchaft, ſondern jedes Ding erhält ſie erſt, wird erſt beſchaffen, iſt es nicht, unter dem Einfluß des Gegenkampfes der agierenden und reagierenden Bewegung. Nur dieſe Colliſion

---

*) Plat. Theaet. 182 A. B.: *Σκόπει δή μοι τόδε αὐτῶν· τῆς θερμότητος ἢ λευκότητος ἢ ὁτουοῦν γένεσιν οὐχ οὕτω πως ἐλέγομεν φάναι αὐτούς, φέρεσθαι ἕκαστον τούτων ἅμα αἰσθήσει μεταξὺ τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος, καὶ τὸ μὲν πάσχον αἰσθητὸν ἀλλ' οὐκ αἴσθησιν ἕτι γίγνεσθαι, τὸ δὲ ποιοῦν ποιόν τι ἀλλ' οὐ ποιότητα; ἴσως οὖν ἡ ποιότης ἅμα ἀλλόκοτόν τε φαίνεται ὄνομα καὶ οὐ μανθάνεις ἀθρόον λεγόμενον· κατὰ μέρη οὖν ἄκουε. τὸ γὰρ ποιοῦν οὔτε θερμότης οὔτε λευκότης, θερμὸν δὲ καὶ λευκὸν γίγνεται, καὶ τἆλλα οὕτω· μέμνησαι γάρ που καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ὅτι οὕτως ἐλέγομεν, ἓν μηδὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶναι, μηδ' αὐτὸ ποιοῦν ἢ πάσχον, ἀλλ' ἐξ ἀμφοτέρων πρὸς ἄλληλα συγγιγνομένων τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ αἰσθητὰ ἀποτίκτοντα τὰ μὲν ποιὰ ἄττα γίγνεσθαι, τὰ δὲ αἰσθανόμενα.*

läßt den Gegenſtand in dieſem einen Momente für das dabei reagierende Subjekt mit einer beſtimmten Eigenſchaft behafte erſcheinen, während die Qualification des Gegenſtandes, die Art, wie er erſcheint, im nächſten Momente je nach der Veränderung des Subjekts eine veränderte ſeyn kann. — —

Hier iſt zugleich der Punkt, wo ich es nicht unterlaſſen möchte, auf die (ſchon oben im Vorbeigehen angedeutete) Aehnlichkeit und zugleich Verſchiedenheit der von uns ſo eben dargelegten Anſichten des Protagoras und der des Heraklit mit wenigen Worten einzugehen. —

Heraklit, dem alles ſich im Fluſſe befindet, knüpft dieſen Gedanken der abſoluten Veränderlichkeit alles Seyns von Anfang an an eine beſtimmte phyſikaliſche Anſchauung, indem er die Behauptung aufſtellt: alles ſey ſeinem Weſen nach Feuer. Demnach, bei dem nie aufhörenden Metamorphoſierungsproceſſe, bei der nie auch nur einen Augenblick unterbrochenen Wiederholung der ὁδὸς ἄνω und κάτω d. i. der Umwandlung des Feuers in Waſſer und der des letzteren in Erde und umgekehrt, kann ſchlechterdings nichts auch nur einen Augenblick ſich ſelbſt gleich bleiben, ſondern jedes Ding hat in jedem Augenblicke verſchiedene, entgegengeſetzte Zuſtände, Beſtimmungen, Kräfte und Eigenſchaften an ſich; darum kann man auch ſagen: jedes Ding iſt alles; und der Honig bitter und ſüß zugleich.*) Die Aehnlichkeit dieſer Gedanken mit denen des Protagoras liegt auf der Hand; die Verſchiedenheit aber, die bei aller anſcheinenden Gleichheit dennoch zwiſchen ihnen trennend waltet, liegt in Folgendem:

Dem Heraklit kommt es auf das Subjekt, das bei Protagoras das Hauptmoment bei dem So- oder-So-Qualificiert-Werden der Gegenſtände iſt, gar nicht an; ihm ſind die Dinge

*) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. II. 59. 63: ἕτερα μέν ἐστιν ἡ Γοργίου διάνοια, καθ' ἣν φησι μηδὲν εἶναι, ἕτερα δὲ ἡ Ἡρακλείτου, καθ' ἣν λέγει πάντα εἶναι (jedes ſei alles). — ἐκ τοῦ τὸ μέλι τοῖσδε μὲν πικρόν, τοῖσδε δὲ γλυκὺ φαίνεσθαι ὁ μὲν Δημόκριτος ἔφη μήτε γλυκὺ αὐτὸ εἶναι μήτε πικρόν, ὁ δὲ Ἡράκλειτος ἀμφότερα.

so, wie sie sind, ob ein Subjekt da ist, das sie anschaut oder nicht — gleichviel. Mag für den Philosophen von Ephesus der Honig sowohl bitter wie süß seyn, so liegt das bei ihm nicht an dem Subjekte, das ihn schmeckt, sondern der Honig hat thatsächlich beide Eigenschaften in Folge des steten Metamorphosierungsprocesses des Stoffes, des Feuers, das selbst zu allem sich wandelt. Der Boden also, auf dem sie stehen, ist bei beiden ein ganz verschiedener; Heraklit kennt wirklich objektive, allerdings stets wechselnde Eigenschaften der Dinge, deren Vorhandensein Protagoras bestreitet. Der tiefere Grund aber dieser Verschiedenheit bei aller anscheinenden Gleichheit ist die als der kennzeichnende Unterschied zwischen der sophistischen und vorsophistischen Philosophie hervortretende Thatsache, daß die griechische Forschung vor dem Auftreten der Sophistik wesentlich in der Anschauung des Objekts befangen war, ohne die subjektiven Bedingungen dieser Anschauungen zu untersuchen, die Sophistik dagegen mit aller Macht auf das Subjekt allein sich warf und nach ihm die erscheinenden Objekte sich richten ließ. Und in diesem Sinne hat Fr. A. Lange vollkommen Recht, wenn er im Anschluß an eine ähnliche Erwägung, wie die vorhergehende den Satz ausspicht: Protagoras ist darin unverkennbar ein Vorläufer des Sokrates, ja er steht im gewissen Sinne an der Spitze der ganzen antimaterialistischen Reihe, die man gewöhnlich mit Sokrates beginnen läßt. Mit nicht geringerem Rechte fügt er aber noch hinzu: Gleichwohl behält Protagoras noch die engsten Beziehungen zum Materialismus, eben dadurch, daß er von der Empfindung ausging, wie Demokrit vom Stoff; zu Plato und Aristoteles aber tritt er dadurch in schroffen Gegensatz, daß ihm — und auch dieser Zug ist dem Materialismus verwandt — das Einzelne und Individuelle das Wesentliche ist, während jenen das Allgemeine.*) —

Ehe wir diesen Abschnitt verlassen und den Versuch machen, die Folgerungen, die sich aus der dargestellten Wahrnehmungs-

*) Fr. A. Lange a. a. O. p. 28. 29.

theorie ergeben, zu charakteriſieren, iſt es unſere Pflicht, noch auf eine Stelle des platoniſchen Theaetet (156 C. D.) näher einzugehen, die, nicht ganz leicht verſtändlich, die mannigfaltigſten Erklärungen gefunden hat; wir meinen die Worte: *ταῦτα πάντα μέν, ὥςπερ λέγομεν, κινεῖται, τάχος δὲ καὶ βραδυτὴς ἔνι τῇ κινήσει αὐτῶν. ὅσον μὲν οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾷ, τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὴ θάττω ἐστί. φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν.* —

Dieſen Wortlaut bieten uns alle Handſchriften; dennoch glaubte man die nicht unverderbt ſcheinende Stelle durch Conjektur emendieren zu müſſen; das *ὅσον μὲν οὖν βραδύ* fordere, ſo meinte man, beſonders nach dem vorausgehenden *τάχος δὲ καὶ βραδυτὴς* ein nachfolgendes *ὅσον δὲ ταχύ*; auch bleibe das *τὰ δὲ γεννώμενα θάττω ἐστί* nach dem *ὅσον μὲν οὖν βραδύ* vollkommen unverſtändlich. Aus dieſen Gründen ſchrieb Cornarius mit Annahme einer nicht unbedeutenden Lücke Folgendes: *ὅσον μὲν οὖν βραδύ κτλ. κτλ., τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὴ βραδύτερά ἐστιν· ὅσον δὲ αὖ ταχύ, πρὸς τὰ πόῤῥωθεν τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω γεννᾷ, τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὴ θάττω ἐστίν*, ein Vorſchlag, der ſowohl von Henricus Stephanus wie von faſt allen anderen Herausgebern Platos acceptiert, ſich im Text faſt vollſtändig eingebürgert hat. Nur Stallbaum brachte, um den Einſchub dieſes längeren Zuſatzes, deſſen Ausfall übrigens aus einem Abirren des Auges von dem erſten *τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὴ* auf das zweite ohne größere Schwierigkeit ſich erklären laſſen würde, unnötig zu machen, eine andere Konjektur vor, indem er unter Beibehaltung der handſchriftlichen Ueberlieferung nur vor *γεννώμενα* „*θᾶττον*“ einfügte, eine Lesart, die, an Sinn der des Cornarius gleich, allerdings eine bei weitem nicht ſo elegante, concinne und leichte Periode ergiebt. — Erſt Martin Wohlrab*) brachte einerſeits einige nicht unbedeutende Verdachtsgründe gegen die Conjektur des Cornarius als ſolche

*) Jahrbücher f. klaſſ. Philologie 1868, p. 27 ff.

vor, andererseits scheint er mir den Beweis wenigstens nach der negativen Seite mit unwiderleglicher Schärfe geführt zu haben, daß die bisher übliche Lesart das Verständniß der ganzen Theorie in nicht unerheblicher Weise störe und mit dem Nachfolgenden in gar keinem Zusammenhang stände. Er schlug daher vor, die ursprüngliche, von den Handschriften dargebotene Lesart wiederum zum Fundamente der Erklärung zu machen.

Die meisten anderen Interpreten dieser Stelle hatten durch ihre Auslegung derselben eine vermeinte Lücke in der protagoreischen Erkenntnißtheorie ausfüllen zu können geglaubt. Denn in der Meinung, einem so scharfsinnigen Manne wie Protagoras hätte die große Verschiedenheit in dem Funktionieren der einzelnen Sinnesorgane nicht entgehen können, glaubten sie diese Stelle in folgender Weise erklären zu müssen:

Manche Organe des Subjekts, z. B. der Tast- oder Geschmackssinnn, sind trägerer Natur, haben nur die Fähigkeit langsamerer Bewegung; sie können daher nur dann gegen Bewegungen reagieren, nur dann mit ihnen collidieren, wenn das Objekt in ihre nächste Nähe kommt. Anders steht es dagegen mit dem Seh- oder Hörvermögen; sie haben eine schnellere Bewegung und können darum auch entfernteren Bewegungen, in ihrem Wirkungskreis nicht an einen und denselben Ort gebunden, gleichsam entgegenkommen, um so mit ihnen in Wechselwirkung zu treten, gegen sie zu reagieren. — In diesem Sinne behandelten Vitringa*), Zeller**) und Schanz***) unsere Stelle, während Frei†) über die Beziehung derselben zum Ganzen der protagoreischen Theorie so gut wie gar nicht sich ausspricht.

Einen Schritt weiter über jene hinaus that schon O. Weber††) der, obwol schließlich zu demselben Resultat gelangend wie jene, doch in den Worten „*ὅσον μὲν οὖν βραδύ κτλ.*“ nicht eine

*) Vitringa a. a. O. p. 94.
**) Zeller a. a. O. p. 898 Anm. 1.
***) Schanz a. a. O. p 73. 74.
†) Frei a. a. O. p. 81. 82.
††) O. Weber a. a. O. p. 29 — 32.

Beziehung auf die Sinne allein ſah, ſondern ſie de rebus motis universe verſtand. Zugleich brachte er nach Stallbaums Vorgang den Gegenſatz von *βραδύ* und *ταχύ* mit dem von *ἀλλοίωσις* und *περιφορά*, wie er von Plato*) als der zwiſchen Aenderung bei Beharren an demſelben Ort und Ortsveränderung aufgeſtellt wird, zuſammen. —

Alle dieſe eben vorgeführten Erklärungsverſuche gingen von der Lesart des Cornarius als genügend beglaubigtem Fundamente aus. Anders der ſchon oben erwähnte Martin Wohlrab und Herrmann Siebeck. — Allerdings begehen beide den Fehler, den Protagoras ſubſtratloſe Bewegung lehren zu laſſen; beide meinen erſt ſo d. i. bei der von ihnen angenommenen Erklärung der gedachten Stelle „gründlich von der Inkonſequenz loszukommen, den Sophiſten als extremſten Vertreter der Bewegungstheorie hinzuſtellen und ihn trotzdem noch Dinge in dem Sinne von Subſtanzen annehmen zu laſſen, von denen dann die Bewegung ſelbſt noch begrifflich und thatſächlich zu unterſcheiden wäre.“ „Dinge als Subſtrate der Bewegung,“ behauptet Siebeck, „giebt es für Protagoras nicht, ſondern nur Dinge (Erſcheinungen) als beſondere Arten der Bewegung; alles ohne Ausnahme iſt bei ihm in Bewegung aufgelöſt.“**)

Demnach erklärt er dieſe Stelle ſo, daß er in den langſamen Bewegungen, „welche im Weſentlichen an demſelben Ort vorgehen und ſich nur gegen das, was ihnen nahe kommt, geltend machen,“ „die im Raum gegebenen ſichtbaren und greif-

*) Plat. Theaet. 181 C. D.: *ἆρα κινεῖσθαι καλεῖς, ὅταν τι χώραν ἐκ χώρας μεταβάλλῃ ἢ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ στρέφηται; — τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν ἔστω εἶδος. ὅταν δὲ ἡ μὲν ἐν τῷ αὐτῷ, γηράσκῃ δὲ, ἢ μέλαν ἐκ λευκοῦ ἢ σκληρὸν ἐκ μαλακοῦ γίγνηται, ἢ τινα ἄλλην ἀλλοίωσιν ἀλλοιῶται, ἆρα οὐκ ἄξιον ἕτερον εἶδος φάναι κινήσεως; — δύο δὴ λέγω τούτω εἴδη κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ περιφοράν.* Was die von Zeller a. a. O. p. 896 Anm. 1 und Siebeck a. a. O. p. 275 gegen Wohlrab p. 29 aufgeworfene Frage betrifft, ob dieſe Ausdrücke wirklich protagoreiſch ſeien oder nicht vielmehr nur platoniſchen Urſprungs, ſo fühlen wir uns mehr bewogen, mit Zeller und Siebeck das letztere anzunehmen; Wohlrab neigt der erſteren Anſicht zu.

**) Siebeck a. a. O. p. 274.

baren Dinge selbst" sieht; die aus der „Wechselwirkung des Dinges d. h. einer solchen langsamen und ohne wirkliche Ortsveränderung vor sich gehenden Bewegung mit dem, was sich derselben gleichfalls (als Bewegung) genähert hat," entstehenden bestimmten Resultate bezeichnet er als „schnellere Bewegungen, denn ihre Eigentümlichkeit ist im Unterschiede von jenen wesentlich räumliche Ortsveränderung."*) Zugleich bemerkt derselbe Gelehrte mit vollem Rechte, daß Plato öfter die aus dem Gegenstoß von *ποιοῦν* und *πάσχον* sich ergebenden beiden Momente von jenen veranlassenden „Bewegungen" dadurch unterscheide, daß er sie als „*φερόμενα*" („d. h. nicht als langsame und *ἐν τῷ αὐτῷ*") bezeichne.**) — Soweit Siebeck. In ähnlicher Weise erklärt auch Campbell unsre Stelle; er merkt zu derselben in seiner bereits citierten Ausgabe des Theaetet Folgendes an: The slower motions are the *ποιοῦν* and *πάσχον*, which, when in contact, produce (without changing place) the *αἰσθητά* and *αἰσθήσεις* (i. e. qualities and sensations), which are the quicker motions, and pass to and fro between the *ποιοῦν* and *πάσχον*. Qualities and sensations are in locomotion, because existing merely in the act of flowing from subject to object and from object to subject, perhaps also because they are realized now here, now there. — Nicht anders auch Peipers***), der sich außerdem noch bemüht, die Bedeutung der gewählten Ausdrücke ausführlich zu erklären. Da bei dem einen Vorgang, sagt er,†) beim *γεννᾶν*, das Wirksame nach seiner (Protagoras) Vorstellung in der Berührung liegt, also eine Bewegung aus nächster Nähe geschieht und einen unendlich kleinen Raum durchmißt, bei den andern dagegen eine größere Strecke durcheilt werden muß, indem die *γεννώμενα* z. B. die Qualität der Farbe an den Gegenstand, der Eindruck in die

*) Siebeck a. a. O. p. 158. 159.

**) Siebeck a. a. O. p. 275. Zur Sache vergleiche die oben p 17 Anm. angeführte Stelle Plat. Theät 159 D; 159 E. heißt es: *περὶ δὲ τὸν οἶνον γιγνομένην καὶ φερομένην πικρότητα.*

***) Peipers a. a. O. p. 297 ff. †) a. a O. p. 305.

Vorſtellung des Menſchen verſetzt werden oder auch ſich, wie etwa der Geſchmack, hier als Eigenſchaft dem Gegenſtand in ſeiner ganzen Ausdehnung, dort als Empfindung dem Organ mitteilen, ſo ergiebt ſich bei dem letzteren Vorgang eine größere Raumdurchſchreitung, während in derſelben Zeit der erſtere aus unmittelbarer Nähe auf das Benachbarte hingeht; dort alſo eine ſchnelle, hier eine langſame Bewegung.

Was nun unſere Anſicht betrifft, ſo glauben wir oben*) dargethan zu haben, daß an eine reine ſubſtratloſe Bewegung als im Sinne dieſer Theorie liegend nicht zu denken ſei; daher können wir der Grundvorausſetzung Siebeck's, die einzelnen Dinge ſeien nur eine Summe von Bewegungen — jedes Ding „ein ἄθροισμα von Einzelbewegungen"**), — die ſich nur als langſame, weil ohne Ortsveränderung vor ſich gehende, von den aus dem Gegenkampfe der Bewegungen reſultierenden Momenten unterſchieden, nicht beiſtimmen. Allerdings haben die Dinge eine κίνησις ἐν τῷ αὐτῷ in Folge des allgemein gültigen Geſetzes der ſtetigen Bewegung, aber eben die Dinge ſind es, denen dieſe κίνησις, die Plato im Unterſchiede von der περιφορά als ἀλλοίωσις bezeichnet, widerfährt, nicht ſind die mit ἀλλοίωσις bezeichneten Bewegungen die Dinge ſelbſt, dieſe vielmehr nur das Subſtrat jener.

Die Sache ſcheint demnach ſo zu liegen. Wir haben Dinge der Außenwelt und den anſchauenden Menſchen; beider Signatur iſt ἀλλοίωσις, Veränderung des Subſtrats ohne Veränderung des Ortes. Beide können daher nur, wenn ſie ſich einander nähern,***) eine beſtimmte Wirkung erzeugen. Dieſe Wirkung ſelbſt aber, die ſich auf der ſubjektiven Seite als αἴσθησις, auf der objektiven als αἰσθητόν erweiſt, iſt ein φερόμενον. Wie iſt dies zu verſtehen?

Die beſte Erklärung giebt uns der Text des Theätet ſelbſt in den unmittelbar folgenden ſchon oben eingehend beſprochenen

*) Vergleiche p. 10 ff.

**) Siebeck a. a. O. p 275.

***) Vergleiche Plat. Theaet. 156 D: ὅμμα καὶ ἄλλο τι πλησιάσαν.

Worten.*) Daß dieſe den Zweck haben, eine ſolche Interpretation des voraufgehenden Satzes zu liefern, zeigt uns ſchon die Anknüpfung mit *ἐπειδὰν οὖν*. — Auge und Gegenſtand müſſen ſich nähern, um in Wechſelwirkung treten zu können; denn beider Bewegung iſt nur *ἀλλοίωσις*, nicht *περιφορά*. Haben ſie ſich aber genähert, ſo entſteht das ſehende Auge und der weiße Gegenſtand *μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν. τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα* d. i. indem beide, Auge und Gegenſtand, von ſich Sehfähigkeit und potentielles Weiß ausſenden, die zuſammentreffend *αἴσθησις* und *αἰσθητόν*, die Empfindung des Weißen im Subjekt und die Qualität der weißen Farbe am Objekt, erzeugen, ein Vorgang, der ohne Bewegung durch den Raum, ohne Ortsveränderung oder *περιφορά* nicht möglich iſt. Oder wie Peipers**) ſich ausdrückt: Die Farbe iſt, kaum entſtanden, ſie iſt auch am Gegenſtand und umzieht ihn im Nu (*λευκότητος περιεπλήσθη το ξύλον, ὁ λίθος* p. 156 E.) und das Auge wird erfüllt vom Eindruck des Weißen..... Ebenſo beim Schmecken. Sobald durch Berührung der Zunge mit der Speiſe der Geſchmack z. B. die Süße, und die Empfindung desſelben entſtanden iſt, wird die Empfindung der Zunge mitgeteilt und gleichzeitig der Geſchmack als eine Qualität auf die Speiſe übertragen (*ἅμα φερόμενα ἀμφότερα* p. 159 D.), und zwar umzieht jene Qualität die Speiſe und bewegt ſich um ſie herum (*περὶ τὸν οἶνον φερομένη*).

In dieſer Weiſe allein ſcheint dieſe allerdings ſehr ſchwierige Stelle allſeitig befriedigend ohne Aenderung der handſchriftlichen Ueberlieferung erklärt werden zu müſſen.

### C. Die Konſequenzen der protogoreiſchen Erkenntnißtheorie.

Wir haben im Vorhergehenden das als protagoreiſche Lehre erwieſen, daß nichts iſt oder wird an und für ſich, ſondern immer nur für das empfindende oder wahrnehmende Subjekt;***)

*) Vergleiche p. 21 ff.

**) Peipers a. a. O. p. 306.

***) Vergleiche die oben angeführten und beſprochenen Stellen: Plat. Theaet. 157 A. B.; 160 A. B. C.; Arist. Met. IX. 3. 1047. a. 5.

oder wie Sextus Empirius*) es ausdrückt: Protagoras führte das *πρός τι* ein.

Jede Wahrnehmung hat durchaus nur Gültigkeit für dieſes eine wahrnehmende Subjekt, und auch für dieſes eine nicht für immer, ſondern nur im Augenblicke des Wahrnehmungsaktes. Ein Gegenſtand erſcheint mir jetzt ſo oder ſo gefärbt; darum auch dem Hunde und jedem Thiere? Darum auch jedem Menſchen? Darf man dies mit Gewißheit behaupten? Oder kann man nicht vielmehr mit weit größerem Rechte annehmen, daß er nicht einmal mir ſelbſt immer als derſelbe erſcheinen wird, da mein eigner Zuſtand nie derſelbe iſt?**)

---

*) cf. Sext Emp. Pyrrh. Hyp. I, 216 Die weiteren Auseinanderſetzungen, die der ſkeptiſche Autor daſelbſt bringt, und zwar mit der ausgeſprochenen Abſicht, zu zeigen, *τίνι διαφέρει τῆς Πρωταγορείου ἀγωγῆς ἡ σκέψις*, ſind, wie ich mich durch Natorp a. a. O. 57 f. habe belehren laſſen, für eine Reconſtruction der Theorie unſres Sophiſten werthlos. Sextus will dem Protagoras den Vorwurf des *δογματίζειν* anhängen, drum referiert er den Kern ſeiner Lehre in eigenthümlich verdichteter Form, mit ſtark peripatetiſchem Anſtrich. Das Objekt, die *ὕλη*, tritt höchſt ſelbſtſtändig hervor; in ihm ſoll die gleichmäßige Möglichkeit der verſchiedenſten Erſcheinungen gegeben ſein. Es wird unterſchieden zwiſchen der Art und Weiſe, wie den *κατὰ φύσιν ἔχουσι* das Stoffliche ſich darbietet und den *παρὰ φύσιν ἔχουσι*, alles unſrer Auffaſſung nach Behauptungen, die durchaus dem Grundgedanken der protagoreiſchen Lehre widerſprechen, denn ſie involvieren eine vom Subjekt unabhängige qualitativ beſtimmte Exiſtenz des Objekts. Nach dem ſonſt glaubhaft Ueberliefertem iſt das Erſcheinende allein von der Art meiner Dispoſition abhängig. — Wir haben in den Hypotheſen alſo, wie Natorp a. a. O. p 58 bemerkt, einen Bericht vor uns, „welcher Protagoras in einer Weiſe an Heraklit annähert, wie es auch der Darſtellung Platon's entſchieden nicht entſpricht.“ Die pyrrhoniſche Skepſis ſollte als mit keiner andern Philoſophie ſich deckend bewieſen werden; darum mußte auch die Lehre des Protagoras als „echter und rechter Dogmatismus“ erſcheinen. Der tiefgreifende Unterſchied zwiſchen Heraklit und Protagoras, den wir bei aller abſcheinenden Aehnlichkeit oben zu conſtatieren Gelegenheit genommen haben, wird möglichſt verwiſcht.

**) Plat. Theaet. 154 A: *ἦ σὺ διῃσχυρίσαιο ἂν ὡς, οἷον σοι φαίνεται ἕκαστον χρῶμα, τοιοῦτον καὶ κυνὶ καὶ ὁτῳοῦν ζῴῳ; — ἄλλῳ ἀνθρώπῳ ἀρ' ὅμοιον καὶ σοὶ φαίνεται ὁτιοῦν; ἔχεις τοῦτο ἰσχυρῶς, ἢ πολὺ μᾶλλον, ὅτι οὐδὲ σοὶ αὐτῷ ταὐτὸν διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν;*

„Friert nicht auch," so fragt Plato, „wenn derselbe Wind weht, den einen, den anderen aber nicht? Den einen wenig, den andern aber sehr? Werden wir denn nicht unter diesen Umständen mit Protagoras den Wind an sich weder warm noch kalt nennen, sondern vielmehr sagen: für den Frierenden sei er kalt, für den, der nicht friert, nicht?*) — Darum kann kein Mensch behaupten, daß das, was ihm wahr scheine, auch für die anderen wahr sei; einem jeden ist das allein wahr, was er wahrnimmt; wie einem jeden etwas erscheint, so ist es auch für den, dem es so scheint.**)

Durchaus demselben Individualismus giebt der bei Sextus Empiricus adv. Math. VII, 60 ff. sich findende Bericht Ausdruck. Dort heißt es im Eingang: Auch den Abderiten Protagoras zählten einige zu der Zahl der Philosophen, die jedes Kriterium aufheben. Denn seiner Lehre nach sind alle Vorstellungen und Meinungen wahr, und zwar ist die Wahrheit eine beziehentliche, deswegen weil so, wie von jedem etwas vorgestellt wird oder ihm erscheint, es in Beziehung auf ihn auch ist.***) Und

*) Plat. Theaet. 152 B: *ἆρ' οὐκ ἐνίοτε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν ῥιγοῖ, ὁ δ' οὔ; καὶ ὃ μὲν ῥέμα, ὁ δὲ σφόδρα; — πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτὸ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρόν φήσομεν; ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ ὅτι τῷ μὲν ῥιγοῦντι ψυχρόν, τῷ δὲ μὴ οὔ;*

**) Plat. Theaet. 152 A: *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.* 152 C: *οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι.* Plat. Cratyl. 386 A: *οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί.* 386 C: *οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι.* Arist. Met. XI. 6. 1062 b. 14 f.: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως.*

***) Sext. Emp. adv. math. VII. 60: *καὶ Πρωταγόραν δὲ τὸν Ἀβδηρίτην ἐγκατέλεξάν τινες τῷ χορῷ τῶν ἀναιρούντων τὸ κριτήριον φιλοσόφων. ἐπεί φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν, καὶ τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν, διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν.* — 64: *ὁ δὲ προειρημένος ἀνὴρ οὔτε καθ' αὑτό τι ὑπάρχον οὔτε ψεῦδος ἀπολέλοιπε. τοιοῦτοι δὲ γεγονέναι λέγονται καὶ οἱ περὶ τὸν Εὐθύδημον καὶ Διονυσόδωρον. τῶν γὰρ πρός τι καὶ οὗτοι τό τε ὂν καὶ τὸ ἀληθὲς ἀπολέλοιπασι.* Was könnte wohl Halbfaß gegen die Richtigkeit dieses von Plato doch sicherlich unabhängigen Berichtes s. Natorp a. a. O. p. 34 ff. mit Grund einwenden? —

etwas nachher: Wahres an ſich oder Falſches giebt es nach Protagoras nicht; ſondern ebenſo wie Enthydem und Dionyſodor, ließ er „wahr ſein“ und „ſein“ nur übrig bei dem, was auf etwas bezogen wird.

Die für jeden einzelnen gültige Wahrheit iſt alſo allein in den Empfindungen, Wahrnehmungen u. ſ. w. des einzelnen Subjekts gegeben; *ἐπιστήμη* und *αἴσθησις* ſind identiſch, ſind nichts als zwei nur ſprachlich verſchiedene Ausdrucksweiſen für denſelben Begriff.*) —

Iſt dem in der That ſo, trägt die ſo durchaus ſubjektive *αἴσθησις* für den wahrnehmenden Menſchen durchaus Erkenntnißcharakter an ſich, ja, giebt es außer ihr keine andere, höhere, ſich über ſie erhebende Erkenntnißform im Menſchen, dann wird und kann es auch keine allgemein anerkannte, für alle gültige Wahrheit geben, dann wird der Menſch — und zwar jeder einzelne Menſch — das Maß aller Dinge ſein.**) Und ſo iſt es denn das „*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν*

---

*) Plat. Theaet. 151 E: *δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.* 152 C: *αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶ ἀψευδές, ὡς ἐπιστήμη οὖσα.* 160 C: *ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις.* cf. 160 D.

**) Anders freilich faßt Halbfaß das *μέτρον ἄνθρωπος*. Er ſieht in der individualiſtiſchen Deutung Platos nur eine bosbafte Verketzerung. Der Terminus „*ἄνθρωπος*“ iſt vielmehr in genere zu faſſen (p. 12), aber auch dieſer (generell) anthrovometriſche Standpunkt muß dem Verkündiger der Ideenlehre ohne jede wiſſenſchaftliche Bedeutung (p. 17), ja ſogar in einer Weiſe verhaßt ſein, daß derſelbe „unter der Hand und auf eigene Fauſt“ (p. 29) zu wahrheitswidrigen Unterſtellungen zu greifen ſich nicht ſcheute. Auf p. 15 zählt der Anwalt des Protagoras eine Anzahl von Momenten auf, die alle nach der Einſicht hin convergierten, daß der Menſch der Mittelpunkt des Univerſums ſei (Menſch generell gefaßt), nicht aber nach einem extremen Individualismus. — Das heißt uns die Thatſachen meiſtern, nicht ſie erklären. Und iſt denn dieſer plötzliche Umſchwung zum übertriebenen Hervorkehren des ſubjektiviſtiſchen Standpunkts etwas ſo durchaus unerklärbares, daß wir, philologiſch zu reden, den Text für verdorben halten müßten und mit Conjekturen unſer Heil zu verſuchen gezwungen wären, wie Halbfaß thut? Mir ſcheint es eine in der Entwicklungsgeſchichte der Menſchheit öfter hervortretende Erſcheinung zu ſein, daß lange zurückgehaltene Ideen in

ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν,"*) daß uns fort und fort als der immer und immer wieder durchklingende Grundaccord aus der Lehre unseres Philosophen entgegentönt; so lesen wir es an einer nicht geringen Anzahl von Stellen, theils ohne theils mit dem letzteren Zusatz, so daß wir daß wir wohl mit Recht darin ein Dictum aus des Protagoras eigenem Munde, vielleicht aus seiner Ἀλήθεια**) betitelten Schrift, erkennen dürfen. —

Der Mensch ist das Maß aller Dinge; — ein herrliches Wort für den, der es recht versteht; ein Wort so vieldeutig wie kein anderes, das die höchste Menschenwürde ausdrückt und das

---

extremster Form auftreten, um sich erst allmälig zu abgeklärter Reinheit zu läutern. — Endlich — ist die Halbfaß'sche Ansicht richtig — wozu noch ein Sokrates? Er bleibt für mich wenigstens dann ein ungelöstes und unlösbares Räthsel, wenn man nicht mehr in ihm denjenigen erblicken darf, der den individuell anthropometrischen Standpunkt des Protagoras zum generell anthropometrischen abklärte. —

*) Vergleiche Plat. Theaet. 152 A. 160 C: καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοί, ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. 160 D. 166 D. 170 D. 178 B. 183 B. Cratyl. 386 C. 391 C. Diog. Laert. 9, 51. Arist. Met. XI. 6. 1062 b. 13. Sext Emp. adv. math. VII, 60. Pyrrh. Hyp. 1, 216. — Halbfaß allerdings leugnet die Authenticität des begleitenden Zusatzes „τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι", weil wir ihn mit denselben Worten weder bei Platon noch bei Aristoteles wiederträfen, sondern nur bei späteren Schriftstellern, bei Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und Aristoteles (p. 11). Da aber Halbfaß selbst einräumt, daß die Weglassung dieses zweiten Absatzes bei Aristoteles nicht viel zu bedeuten habe, die Form desselben aber ganz zur protagoreischen Diktion passe, die von Halbfaß ziemlich von oben herab behandelten späteren Schriftsteller endlich, insbesondere Sextus Empiricus, doch neben Plato noch einigen Anspruch auf selbstständige Werthschätzung zu erheben berechtigt sind, — so sehe ich mich bis auf weiteres nicht genöthigt, vor der Behauptung H's. meine Waffen zu strecken.

**) Ob der Titel der Schrift des Protagoras, deren Anfang das in Rede stehende Wort bildete, wie platonische Stellen z. B. Theaetet 161 C: ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας, 162 A: εἰ ἀληθὴς ἡ ἀλήθεια Πρωταγόρου, 170 E: ταύτην τὴν ἀλήθειαν, ἣν ἐκεῖνος ἔγραψεν u. v. a. sehr nahe legen, Ἀλήθεια geheißen habe, eine Vermuthung, die auch die Note des Scholiasten zu 161 C: τὸ τοῦ Πρωταγόρου σύγγραμμα, ἐν ᾧ ταῦτα δοξάζει, Ἀλήθεια ἐκαλεῖτο ὑπὸ Πρωταγόρου, zu bestätigen und sicher zu stellen scheint, ob er nach Sextus Empiricus adv. math. VII, 60 „Καταβάλλοντες" (sc. λόγοι) oder nach Porphyrius ap. Euseb. praep. ev. X. 3, 25 „λόγος περὶ τοῦ ὄντος" (mit der Spitze gegen die eleatische Alleinheits- und Seinslehre) gewesen sei, in welchem Zusammenhang endlich hiermit die ἀντιλογιῶν δύο bei Diog. Laert. IX, 55 sowie die ἀντιλογικά in der Angabe des Aristoxenos (bez. Phavorinus) ap. Diog. Laert. III, 37, 57 stehen, ist eine oft und viel discutierte Frage. Wir verweisen auf die diesbezüglichen Ausführungen bei Frei a. a. O. p. 176, O. Weber a. a. O. p. 43, Vitringa a. a. O. p. 115; besonders ist Bernays Rh. Mus VII p. 464 zu vergleichen, der in den καταβάλλοντες des Sextus, der ἀλήθεια des platonischen Theätet und Kratylus (s. 386 C. 391 C.) und den ἀντιλογίαι des Diogenes ein und dieselbe Schrift vermuthet. Weitere Bestätigung hat diese Ansicht gefunden bei Natorp a. a. O. p. 58 ff.

Prantl nicht mit Unrecht „die magna charta des Anthropologismus“ genannt hat,*) ein Wort endlich, das man als den Central- und Knotenpunkt bezeichnen darf, um den ſich die ganze Entwickelung der neueren Philoſophie ſeit Carteſius geſchlungen. Richtig verſtanden drückt es im Prinzip nichts anderes aus als die Berechtigung der freien Forſchung; die große Idee der Denk- und Gewiſſensfreiheit iſt in ihm enthalten. Es giebt dem Geiſte des Menſchen das Recht der Kritik, es giebt ihm das Recht, nur dasjenige als wahr anzuerkennen, was ſich vor ihm als freiem Denkgeiſte auch als wahr ausgewieſen hat.

Protagoras aber nicht war der Mann, dieſes *πολλαχῶς λεγόμενον* nach der richtigen Seite hin zu modificieren und es befriedigend zu erklären. War ihm doch nicht das Denken, ſondern das Empfinden oder Wahrnehmen das Maß aller Dinge; Empfindungen oder Wahrnehmungen aber zu producieren iſt nichts ſpecifiſch Menſchliches; die Fähigkeit dazu theilt der Menſch vielmehr mit der unter ihm ſtehenden Thierwelt. Darum ſcheint uns die bittere Ironie eines Sokrates, ſei es nun daß Dümmler,**) der hier in Sokrates nur einen maskierten Antiſthenes ſieht und den allerdings ziemlich rohen Einwand aus deſſen gegen des Protagoras *Ἀλήθεια* gerichteten gleichnamigen Schrift entlehnt ſein läßt, mit dieſen ziemlich probabeln Aufſtellungen Recht hat oder nicht wohl begründet, wenn er im Theaetet ſarkaſtiſch bemerkt, „er habe ſich immer gewundert, warum Protagoras nicht lieber ſage, das Schwein oder der Pavian oder ein anderes noch ſeltſameres Geſchöpf von denen, die Wahrnehmung beſitzen, ſey das Maß aller Dinge; denn dann hätte er auf eine glänzende und ſehr geringſchätzige Weiſe angefangen zu zeigen, daß man ihn zwar wegen ſeiner Weisheit wie einen Gott bewundere, er aber in Wahrheit, was ſeine Einſicht betreffe, nichts vor einer Kaulquappe, geſchweige denn vor irgend einem anderen Menſchen, voraushabe.“***)

Eine ſich unmittelbar ergebende und nothwendige Folge dieſer zwar nicht von Protagoras ſelbſt ausgeſprochenen, aber doch in der Conſequenz ſeiner Anſchauungen liegenden Gleichſetzung der *αἴσθησις* und *ἐπιστήμη* iſt die Leugnung der Möglichkeit

---

*) Vergleiche Prantl, über die Entwickelung der ariſtoteliſchen Logik aus der platoniſchen Philoſophie in den Verh. d. Münchener Akademie Bd. VII p. 134.

**) Dümmler Antisthenica p. 58 ff.

***) Plat. Theaet. 161 C: *τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας ὅτι πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὗς ἢ κυνοκέφαλος ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἴσθησιν, ἵνα μεγαλοπρεπῶς καὶ πάνυ καταφρονητικῶς ἤρξατο ἡμῖν λέγειν, ἐνδεικνύμενος ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὥσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ, ὁ δ' ἄρα ἐτύγχανεν ὢν εἰς φρόνησιν οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου, μὴ ὅτι ἄλλου του ἀνθρώπων.*

des Irrthums überhaupt, denn es fehlt ja jedes höhere Erkenntnißvermögen, das über Richtigkeit oder Unrichtigkeit der einzelnen Wahrnehmungen zu Gericht sitzen könnte. Jede Wahrnehmung ist für den Einzelnen, der sie hat, unbezweifelbar richtig; über die eines anderen darf keiner sich zum Richter aufwerfen. —

Consequentermaßen müssen also die Phantasmagorien Wahnsinniger oder Träumender, wenn die einen Götter zu sein glauben, die anderen beflügelt oder im Schlafe sich fliegend denken, ganz denselben Anspruch auf Wahrheit machen können wie die anderer — wachender und normal denkender — Menschen.*) — Hält man, sagt Aristoteles im Sinne dieser Theorie, einen Menschen für einen Dreiruderer, nun gut! so ist er eben für diesen einer; wenn nicht, dann nicht.**) —

So hebt sich im Grunde, wie Plato richtig erkannt hat, der protagoreische Satz, „das *μέτρον ἄνθρωπος*, selbst auf. Denn da der Sophist diesen Grundsatz offenbar nicht bloß, wie die Skeptiker dies später zu thun pflegten, für den Ausdruck seiner subjektiven Meinung angesehen wissen wollte, sondern ihn als allgemeingültige Behauptung, ja als die *ἀλήθεια* schlechtweg proclamierte, so folgt mit Nothwendigkeit, daß, wenn irgend einer sagt, ihm scheine der Mensch nicht das Maß aller Dinge zu sein, auch für ihn dies sich so verhält, eben weil es *ἀλήθεια* ist, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist.***)

Mit dem Wechsel der Wahrnehmungen ist naturgemäß auch ein Wechsel der Aussagen über die erscheinenden Dinge verbunden, und hier gilt, vollkommen in Uebereinstimmung mit den anderen Anschauungen unseres Sophisten, daß über jede Sache entgegengesetzte Aussagen möglich seien. Beide sind gleich wahr; der Wiederspruch ist als ein Ding absoluter Unmöglichkeit vollkommen ausgeschlossen; alles ist zugleich wahr und falsch.†)

---

*) Plat. Theaet. 158 A. B.: *ΣΩ. τίς δὴ οὖν, ὦ παῖ, λείπεται λόγος τῷ τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην τιθεμένῳ καὶ τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ ὧ φαίνεται; ΘΕΑΙ. ἐγὼ μέν, ὦ Σώκρατες, οὐκνῶ εἰπεῖν ὅτι οὐκ ἔχω τί λέγω, διότι μοι νῦν δὴ ἐπέπληξας εἰπόντι αὐτό. ἐπεὶ ὡς ἀληθῶς γε οὐκ ἂν δυναίμην ἀμφισβητῆσαι, ὡς οἱ μαινόμενοι ἢ οἱ ὀνειρώττοντες οὐ ψευδῆ δοξάζουσιν, ὅτον οἱ μὲν θεοὶ αὐτῶν οἴωνται εἶναι, οἱ δὲ πτηνοί τε καὶ ὡς πειόμενοι ἐν τῷ ὕπνῳ διανοῶνται.*

**) Arist. Met. III, 4, 1007 b 18 ff.: *ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ κατα-φῆναι ἢ ἀποφῆναι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γάρ τῳ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής.*

***) Plat. Theaetet 170 A — 171 D Derselben *περιτροπή* d. i. Umkehrung des Spießes" genannten Widerlegung bedient sich auch Demokrit bei Sextus Empiricus adv. math. VII, 389. Vergl. hier zu Natorp a. a. O. p. 28 ff. 55.

†) Diog. Laert. IX, 51: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.* 53: *καὶ τὸν Ἀντισθένους λόγον, ὡς*

— Natürlich iſt es, daß es damit „Protagoras nicht einfiel, die die nämliche Behauptung im Munde des nämlichen Individuums fürwahr und falſch zugleich zu erklären; wohl aber lehrt er, daß zu jedem Satze, den jemand behauptet, mit gleichem Rechte das Gegentheil behauptet werden kann, inſofern ſich jemand findet, dem es ſo ſcheint.“*) Derſelbe Menſch, der jetzt ſagt: „Der Wein iſt ſüß“ und über ganz denſelben Wein nach kurzer Zeit das entgegengeſetzte Urtheil fällt, kommt nicht mit ſich in Widerſpruch — Aus dem Ausgeführten geht klar und deutlich die Grundloſigkeit der Halbfaß'ſchen Anſicht hervor, als ob nach der protagoreiſchen Doktrin „der willkürliche Einfall des einzelnen Menſchen unbedingt einen allgemein gültigen Werth beſäße.“**) Von einer ſolchen Behauptung iſt der dargeſtellte Senſualismus ſo weit entfernt, daß vielmehr der Vorwurf mit dem beſten Rechte gegen ihn erhoben werden kann, das Deſtructivſte in ihm ſei eben die Aufhebung und Leugnung jeder allgemein gültigen Wahrheit, jeder zu allen Zeiten und alle bindenden Norm. Es kann ja gar nicht ſchärfer hervorgehoben werden als unſer Sophiſt es gerade nach den am meiſten den Stempel hiſtoriſcher Treue und vorurteilsloſer Berichterſtattung an der Stirn tragenden Abſchnitten des Theätet thut,***) daß *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ*, (152 A.) daß *ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκάστῳ ἡμῶν γίγνονται.* (166 C.) Wie ſcharf wird dieſer individualiſtiſche Standpunkt ſtets von unſerm Referenten betont; man beachte das immer von neuem wiederholte pronomen der erſten Perſon in Stellen wie: *ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις· τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεί ἐστι, καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοί, ὡς ἔστι, καί τῶν μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.* Die Interpretation, die Halbfaß†) dieſen Worten — *τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεί ἐστι* — angedeihen läßt, iſt ein Muſter von unmethodiſcher Voreingenommenheit. Jeder aufmerkſame Theätetleſer erkennt, daß hier kein Gedanke daran ſein kann, dieſe *οὐσία* „im pla-

---

*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος πρῶτος διείλεκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ.* Arist. Met. III. 5. 1009. a 5: *εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι. πολλοὶ γὰρ τἀναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις· καὶ τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦθαι νομίζουσιν· ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι. καὶ εἰ τοῦτ' ἔστιν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ· τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες. εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύσουσι πάντες.* Sext. Emp. VII, 60: *πάσας .... τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν.*

*) Fr. A. Lange a. a. O. I. p 30.

**) Halbfaß a. a. O. p. 15.

***) Vergl. Natorp a. a. O. p. 15. 40.

†) Halbfaß a. a. O. p. 30.

toniſchen Sinne" zu faſſen, ſondern die Worte nur beſagen: Wahr iſt für mich meine jedesmalige *αἴσθησις*; denn ſie gehört zu meinen augenblicklichen individuellen Zuſtande, iſt ein Produkt — und zwar ein notwendiges Produkt — meiner augenblicklichen Dispoſition. — Man leſe doch nur, um dies als zweifelloſe Lehre unſeres Sophiſten zu erkennen, den treuen Bericht bei Sextus.*) — Der Wahnſinnige, Schlafende, Unmündige und Gealterte ſind glaubwürdige *κριταί* für das, was einem im Wahnſinn, im Schlafe, in der Kindheit, im Greiſenalter erſcheint. Nicht iſt es erlaubt, von ſeinen in normalem Zuſtande gehabten Wahrnehmungen aus die in dem des Wahnſinns u. ſ. w. gehabten für ungültig zu erklären. Und warum nicht? Sie alle haben ihren Freibrief an der momentanen Dispoſition des empfindenden oder wahrnehmenden Subjekts. Keiner darf ſich zum Richter über die Wahrnehmungen des andern aufwerfen. Denn da man nichts unabhängig von einer beſtimmten Dispoſition percipiert, ſo muß man auch jedem Glauben ſchenken in dem, was er in der ſeinigen percipiert hat. — Wir ſehen: Hier wie bei Plato das fortwährende Recurrieren auf den momentanen Zuſtand, in Bezug auf den — und nur in Bezug hierauf — die in demſelben gehabten Wahrnehmungen nicht etwa — wie Halbfaß fabelt — einen allgemeingiltigen, ſondern nur einen durchaus individuellen Werth beſitzen; Werth aber immer hin für mich, denn ſie ſind *τῆς ἐμῆς οὐσίας*. Ja noch mehr! Wie um es deutlich zu zeigen, daß *ἡ ἐμὴ οὐσία*, als zu der gehörig meine jedesmalige *αἴσθησις* bezeichnet wird, entfernt nichts, aber auch gar nichts gemein hat mit jener Starrheit und Unveränderlichkeit, die der geniale Schüler des Sokrates mit dieſem Begriff verbindet, wird wenig vorher die Identität der Perſönlichkeit offen in Abrede geſtellt. Ein ganz anderer iſt der kranke, ein ganz anderer der geſunde Sokrates; ein anderer der ſchlafende, ein anderer derſelbe im wachem Zuſtande; machen daher beide verſchiedene Wahrnehmungen und in Folge deſſen auch verſchiedene Ausſagen, ſo

*) Sext. Emp. adv. math. VII, 61 ff.: *ὅθεν καὶ ὁ μεμηνὼς τῶν ἐν μανίᾳ φαινομένων πιστόν ἐστι κριτήριον· καὶ ὁ κοιμώμενος τῶν ἐν ὕπνῳ· καὶ ὁ νήπιος τῶν ἐν νηπιότητι· καὶ ὁ γεγηρακὼς τῶν ἐν γήρᾳ προσπιπτόντων. οὐκ ἔστι δὲ οἰκεῖον ἀπὸ τῶν διαφερουσῶν περιστάσεων τὰς διαφόρους περιστάσεις ἀθετεῖν· τουτέστιν ἀπὸ μὲν τῶν ἐν τῷ σωφρονεῖν ὑποπιπτόντων τὰ ἐν τῷ μεμηνέναι φαινόμενα· ἀπὸ δὲ τῶν ὕπαρ, τὰ κατὰ τοὺς ὕπνους· ἀπὸ δὲ τῶν ἐν γήρᾳ, τὰ ἐν νηπιότητι. ὡς γὰρ αὐτὰ ἐκείνοις οὐ φαίνεται, οὕτω καὶ ἀνάπαλιν τὰ τούτοις φαινόμενα ἐκείνοις οὐ προσπίπτει. διόπερ εἴ ὅτι ὁ μεμηνὼς ἢ ὁ κοιμώμενος ἐν ποιᾷ διαθέσει θεωρεῖται, οὐκ ἔστι βέβαιος τῶν φαινομένων αὐτῷ κριτής, ἐπεὶ καὶ ὁ σωφρονῶν καὶ ὁ ἐγρηγορὼς ἐν ποιᾷ ποτὲ διαθέσει, πάλιν οὐκ ἔσται πιστὸς πρὸς τὴν διάγνωσιν τῶν ὑποπιπτόντων αὐτῷ. μηδενὸς οὖν χωρὶς περιστάσεως λαμβανομένου ἑκάστῳ πιστευτέον τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν περίστασιν λαμβανομένων.*

kann man nicht ſagen, daß derſelbe verſchiedenes behaupte. Denn anders iſt die Wahrnehmung eines andern Subjekts, und macht den Wahrnehmenden zu einem anders Beſchaffenen und Anderen.*) Der einzelne Menſch iſt, ſo paradox es klingen mag, nicht einer, ſondern viele, ja unzählige, eine Lehre, die, wie Natorp**) ſcharfen Blickes bemerkt hat, Plato unſerm Sophiſten nicht ohne Weiteres zuſchiebt, ſondern nur als eine mögliche Conſequenz giebt, welche die Anhänger des Protagoras nach 157 A sqq. gewiß wirklich gezogen und der er ſelbſt zum wenigſten nicht vorgebeugt hatte, nach Platons Anſicht wohl auch nicht hatte vorbeugen wollen. Und wie nahe dieſe Conſequenz für den auf der ſchiefen Ebene des Senſualismus Hingleitenden liegt, zeigt in der Geſchichte der neueren Philoſophie das Beiſpiel Hume's deutlich genug.***) —

In Wahrheit muß auf dieſem Boden jeder Unterſchied der geiſtigen Befähigung und Bildung vollkommen aufhören; hier kann es getroſt der ſchalſte Kopf und ſeichteſte Halbwiſſer mit dem klarſten Denker und gründlichſten Gelehrten aufnehmen. Iſt die *αἴσθησις* die einzige Denk- u. Erkenntnißform des Menſchen, iſt es dann nicht ganz unbegreiflich, warum man ſich in Krankheitsfällen an den Arzt wendet, Staatsmännern die

---

*) Plat. Theaet. 159 B — 160 A: *Σω. λέγωμεν δὴ ἐμέ τε καὶ σὲ καὶ τἄλλ' ἤδη κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, Σωκράτη ὑγιαίνοντα καὶ Σωκράτη αὖ ἀσθενοῦντα. πότερον ὅμοιον τοῦτ' ἐκείνῳ ἢ ἀνόμοιον φήσομεν; Θεαι. ἆρα τὸν ἀσθενοῦντα Σωκράτη, ὅλον τοῦτο λέγεις ὅλῳ ἐκείνῳ, τῷ ὑγιαίνοντι Σωκράτει; Σω. κάλλιστον ὑπέλαβες· αὐτὸ τοῦτο λέγω. Θεαι ἀνόμοιον δήπου. Σω. καὶ ἕτερον ἄρα οὕτως ὥσπερ ἀνόμοιον; Θεαι. ἀνάγκη. Σω. καὶ καθεύδοντα δὴ καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν, ὡσαύτως φήσεις; Θεαι. ἔγωγε. Σω. ἕκαστον δὴ τῶν τοιούτων τι ποιεῖν ἄλλο τι, ὅταν μὲν λάβῃ ὑγιαίνοντα Σωκράτη, ὡς ἑτέρῳ μοι χρήσεται, ὅταν δὲ ἀσθενοῦντα, ὡς ἑτέρῳ; Θεαι τί δ' οὐ μέλλει; Σω. καὶ ἕτερα δὴ ἐφ' ἑκατέρου γεννήσομεν ἐγώ τε ὁ πάσχων καὶ ἐκεῖνο τὸ ποιοῦν; Θεαι. τί μήν; Σω. ὅταν δὴ οἶνον πίνω ὑγιαίνων, ἡδύς μοι φαίνεται καὶ γλυκύς; Θεαι. ναί. —* (Es folgt das p. 17 *) Angeführte) — *Θεαι. πάνυ μὲν οὖν τὰ πρότερα ἡμῖν οὕτως ὡμολόγητο. Σω. ὅταν δὲ ἀσθενοῦντα, ἄλλο τι πρῶτον μὲν τῇ ἀληθείᾳ οὐ τὸν αὐτὸν ἕλαβεν; ἀνομοίῳ γὰρ δὴ προσῆλθεν. Θεαι. ναί. Σω. ἕτερα δὴ αὖ ἐγεννησάτην ὅ τε τοιοῦτος Σωκράτης καὶ ἡ τοῦ οἴνου πόσις, περὶ μὲν τὴν γλῶτταν αἴσθησιν πικρότητος, περὶ δὲ τὸν οἶνον γιγνομένην καὶ φερομένην πικρότητα, καὶ τὸν μὲν οὐ πικρότητα, ἀλλὰ πικρόν, ἐμὲ δὲ οὐκ αἴσθησιν, ἀλλ' αἰσθανόμενον; Θεαι. κομιδῇ μὲν οὖν. Σω. οὔκουν ἐγώ τε οὐδὲν ἄλλο ποτὲ γενήσομαι οὕτως αἰσθανόμενος· τοῦ γὰρ ἄλλου ἄλλη αἴσθησις, καὶ ἀλλοῖοι καὶ ἄλλον ποιεῖ τὸ αἰσθανόμενον.* 166 B: *ἢ αὖ ἀποκνήσειν ὁμολογεῖν* (sc. δοκεῖς) *οἷόν τ' εἶναι εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι τὸν αὐτὸν τὸ αὐτό; ἢ ἑάνπερ τοῦτο δείσῃ, δώσειν ποτὲ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν ἀνομοιούμενον τῷ πρὶν ἀνομοιοῦσθαι ὄντι; μᾶλλον δὲ τὸν εἶναί τινα, ἀλλ' οὐχὶ τούς, καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους, ἑάνπερ ἀνομοίωσις γίγνηται;*

**) Natorp a. a. O. p. 37.

***) Vergl. Laas, Id. u. Pos. I p. 211 ff. und Natorp a. a. O. p. 37 nebſt der Anmerkung.

Leitung des Gemeinweſens anvertraut, warum man im Felde und zur See auf tüchtige Feldherren und geübte Steuerleute ſein Vertrauen ſetzt oder endlich ſeine Söhne zu anderen in die Schule ſchickt?*)

Zwar ſtatuiert Protagoras einen Werthunterſchied zwiſchen den einzelnen Wahrnehmungen, indem er ſie zwar nicht in wahre und falſche, aber in gute und ſchlechte theilt. Dieſelben ſind den geſunden und krankhaften Zuſtänden des Körpers analog; und ebenſo wie man einen Kranken nicht deswegen unwiſſend nennen darf, weil ihm der ſüße Wein bitter ſchmeckt, den Geſunden aber, dem er wirklich ſüß ſchmeckt, ebendeswegen weiſe, darf man auch keinen wegen ſeiner Wahrnehmungen tadeln. Es gebe wohl, behauptet Protagoras bei Plato, Weisheit und weiſe Männer, aber nicht der ſei weiſe, der einen Falſches Meinenden dahin bringt, Richtiges zu meinen — denn das könne kein Menſch bewirken —, ſondern derjenige allein verdiene dieſes Prädikat, welcher, wie der Arzt durch Heilmittel, ſo durch Reden bei einem, dem etwas ſchlecht ſcheint und iſt, ihn umwandelnd bewirkt, daß es ihm gut erſcheine und ſei.**)

---

*) Sokrates macht in Plato's Theaetet 170 A. B. Folgendes als Einwurf gegen Protagoras geltend: *φαμὲν οὐδένα ὄντινα οὐ τὰ μὲν αὐτὸν ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων σοφώτερον, τὰ δὲ ἄλλους ἑαυτοῦ, καὶ ἔν γε τοῖς μεγίστοις κινδύνοις, ὅταν ἐν στρατείαις ἢ νόσοις ἢ ἐν θαλάττῃ χειμάζωνται, ὥςπερ πρὸς θεοὺς ἔχειν τοὺς ἐν ἑκάστοις ἄρχοντας, σωτῆρας σφῶν προσδοκῶντας, οὐκ ἄλλῳ τῷ διαφέροντας ἢ τῷ εἰδέναι· καὶ πάντα τοῦ μεσιὰ τανθρώπινα ζητούντων διδασκάλους τε καὶ ἄρχοντας ἑαυτῶν τε καὶ τῶν ἄλλων ζώων· τῶν τε ἐργασιῶν, οἰομένων τε οὐ ἱκανῶν μὲν διδάσκειν, ἱκανῶν δὲ ἄρχειν εἶναι.* Vergleiche auch die längeren Ausführungen Plat. Theaet. 177 E — 179 B, wo Sokrates noch eine Anzahl Beispiele, ſo das des Geſetzgebers, des Arztes, des Citherſpielers, des Landmanns, des Ringmeiſters, des Kochs, des Lehrers, deren Beſchäftigungen ſich nicht mit einander vertauſchen laſſen, ſodaß man etwa in betreff deſſen, was wohl oder übel töne — *περὶ ἀναρμόστου τε καὶ εὐαρμόστου ἐσομένου* — nicht den Citherſpieler, ſondern den Ringmeiſter befrage u. ſ. w., gegen die Behauptungen des Protagoras in das Feld führt.

**) Plat. Theaet. 166 D — 167 B: *καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι. τὸν δὲ λόγον οὗ μὴ τῷ ῥήματί μου δίωκε, ἀλλ' ὧδε ἔτι σαφέστερον μάθε τί λέγω. οἷον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγετο ἀναμνήσθητι, ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τἀναντία ἔστι καὶ φαίνεται· σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι· οὐδὲ γὰρ δυνατόν· οὐδὲ κατηγορητέον ὡς ὁ μὲν κάμνων ἀμαθής, ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφός, ὅτι ἀλλοῖα· μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα· ἀμείνων γὰρ ἡ ἑτέρα ἕξις. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον. ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις. ἐπεὶ οὔ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τίς τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν. οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχῃ· ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ. ἀλλ' οἶμαι, πονηρᾶς ψυχῆς ἕξει δοξάζοντας συγγενῆ ἑαυτῆς χρηστὴ ἐποί-*

In Uebereinſtimmung hiermit beſteht auch die ganze Staatsweisheit, die ganze Kunſt eines Weiſen und guten Redners darin, zu bewirken, daß den Staaten das Gute, Brauchbare — das *χρηστά* — ſtatt des Schlechten als gerecht erſcheine und darum auch ſei; „denn was nur immer einem jeglichen Staate gerecht und ſchön erſcheint, das iſt es auch für denſelben, ſo lange er es dafür anſieht.“*) Recht und Geſetz ſind demnach kein Ausfluß eines ewig gültigen, höheren Geſetzes, einer für alle und immer bindenden Norm, ſondern nur eine Codification deſſen, was momentan der Majorität der Staatsbürger gut ſcheint.**)

Es liegt auch hierin kein Moment, das die Halbfaß'ſche Auffaſſung des *μέτρον ἄνθρωπος* irgend wie zu ſtützen vermöchte. „Platon wenigſtens,“ bemerkt Natorp***) mit Recht, „hat darin keinen Widerſpruch gefunden, daß der Menſch als Einzelner Norm ſei für das, was dem Einzelnen, als Bürger für das, was dem Bürger zu gelten hat: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει*, wie er es dem Protagoras ſelbſt ausſprechen läßt, nur grade vom Menſchen als Menſchen iſt nirgend die Rede. Es lag auch nicht fern, das *κοινῇ δόξαν* hervorgehen zu laſſen aus den ſich ſo zu ſagen ins Gleichgewicht ſetzenden Intereſſen und Anſichten der Individuen, wo dann diejenige Anſicht, welche ſich im Geſetz den übermächtigen Ausdruck zu verſchaffen gewußt, für die Geſammtheit der durch gewiſſe gemeinſame Intereſſen Verbundenen ſo lange geltend, maßgebend ſein wird, als ſie in dieſem Uebergewicht ſich zu erhalten verſteht.“

In dieſem Sinne wollte auch Protagoras Weisheits- und Tugendlehrer ſein, inſofern er die Jugend unterwieſe, ihr Hausweſen aufs beſte zu verwalten und im öffentlichen Leben zum Reden und Handeln möglichſt geſchickt zu werden.†)

---

*ησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δή τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.*

*) Plat. Theaet. 167 B. C.: *φημὶ γάρ . . . . τοὺς (δέ γε) σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν καὶ εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν.*

**) Plat. Theaet. 172 B: *ἀλλ' ἐκεῖ οὖ λέγω, ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκοις καὶ ὁσίοις καὶ ἀνοσίοις, ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθές τότε ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον.* — Wie wenig ſelbſt Sokrates im Stande war, dieſes utilitariſtiſche Moralprincip zu überwinden, iſt bekannt; denn auch ihm war in Folge des eudaimoniſtiſchen Charakters ſeiner Ethik das Sittlich-Gute und das Nützliche oder Zweckmäßige identiſch. Für viele ein Beleg aus Xen. Mem. IV, 6, 8: *τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ.* 9: *τὸ χρήσιμον ἄρα καλόν ἐστι πρὸς ὃ ἂν ᾖ χρήσιμον.*

***) Natorp a. a. O. p. 50.

†) Plat. Theaet. 167 C: *καὶὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον* (Fortſetzung der

Offenbar treten die zuletzt gekennzeichneten Ansichten des Sophisten schon ziemlich bedenklich aus dem Rahmen seiner Erkenntnißtheorie heraus und tragen mehr den Stempel einer Konceſſion an die allgemeine Volksanſchauung an ſich, als daß ſie ſtreng logiſche Folgerungen aus jener wären. Denn um gute und ſchlechte Wahrnehmungen zu unterſcheiden d. i. um über ihre Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit oder ihre Unzweckmäßigkeit und Nutzloſigkeit zu urtheilen, dazu gehört offenbar eine lange Erfahrung, die nicht ein einfaches Product der ſinnlichen Wahrnehmung iſt, ſondern bei deren Erzeugung eine nicht geringe Anzahl anderer Seelenvermögen mit hineinſpielen, z. B. die Fähigkeit, einmal gehabte Vorſtellungen zu reproducieren, die reproducierten mit den eben percipierten zu vergleichen und ſo ſich ein Urtheil zu bilden; von dem allen aber kann bei Protagoras im Grunde keine Rede ſein.*)

Das aber waren Erwägungen, deren Konſequenzen den Sophiſten am ſchwerſten treffen mußten. Denn „auf zielbewußte Vorausſicht, auf empiriſche Berechnung des Zukünftigen nach Analogie des Vergangenen, hat Protagoras die von ihm angeprieſene Staats- und Erziehungskunſt gründen wollen, darauf deuten die aufs direkteſte an ſeine Adreſſe gerichteten Sätze 178 C, 179 A.“**)

Indem wir hiermit dieſen Abſchnitt und zugleich die Darſtellung der protagoreiſchen Erkenntnißtheorie überhaupt für beendet anſehen, wenden wir uns nunmehr zu einer objektiven Würdigung und allſeitigen Beurteilung derſelben. —

---

p. 47*) citierten Stelle) *καὶ ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσι.* Plat. Protag. 318 E: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.*

*) Vergleiche beſonders die ſchon (p. 45***) am Ende) erwähnten Beiſpiele, wo Sokrates beſonders an der Thatſache, daß man vom Geſetzgeber — 178 A. 179 A. — und vom Arzte — 178 C. — ein Vorherwiſſen und Beurteilen des Zukünftigen verlange, inſofern als er wiſſen muß, ob ein Geſetz erſprießlich ſein reſp. der Kranke das Fieber bekommen werde oder nicht, das nothwendige Vorhandenſein noch andrer Seelenvermögen außer der ſinnlichen Wahrnehmung erweiſt. —

**) Natorp a. a. O. p. 43.

Druck der Heynemann'ſchen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

# Zeitschrift

für

# Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici

redigirt

von

Dr. Aug. Krohn und Dr. Rich. Falckenberg
Professor der Philosophie zu Kiel Privatdozent der Philosophie in Jena.

Neue Folge

Siebenundachtzigster Band.

Halle a/d. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1885.

# Ankündigung.

Die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, die von verdienstvollen Männern gegründet Jahrzehnte hindurch von der Gunst verwandt denkender Leser getragen worden war, bedurfte längst einer Umbildung. Ohne ein bestimmtes Programm an die Spitze stellen zu wollen, dessen Verwirklichung von der Mitwirkung ähnlich bevorzugter Kräfte bedingt würde, wie sie in den ersten Stadien ihres Erscheinens thatsächlich vorhanden gewesen ist, haben sich Herausgeber und Verleger über einige Gesichtspunkte geeinigt, nach denen sie das alte Werk fortzusetzen gesonnen sind.

Die Zeitschrift wird dieselbe Grundrichtung innehalten, die ihr immer eigen gewesen ist. Erleichtert wird ihr dieselbe durch die Situation unseres Geisteslebens, das nicht minder durch praktische als durch wissenschaftliche Motive zu einer Erneuerung der idealistischen Weltansicht sich hingetrieben fühlt. In einer solchen Lage hat das Princip methodischen Ankämpfens, das lange Zeit den Charakter dieses Journals bestimmt hat, seine Wichtigkeit verloren.

Der Inhalt der Bestrebungen, die wir unter diesem Aspekt zu vertreten und zu fördern wünschten, gliedert sich in drei Aufgaben.

Nachdem die Naturwissenschaft ihre Ausbildung gewonnen, liegt das nächste der Philosophie gesteckte Ziel in der Lehre von der Begründung der Geisteswissenschaften. Es ist in Deutschland fast herkömmlich geworden, diesen Theil der philosophischen Arbeit auf die Pflege der Erkenntnißtheorie und der Psychologie zu reduciren, bedeutende Leistungen, welche die bezüglichen Problemenkreise in wichtigen Stücken neu gebildet, in anderen wahrhaft bereichert haben, waren die greifbaren Erfolge dieser Einschränkung. Indeß haben die hervorragendsten Vertreter dieser Richtung selbst an-

erkannt, daß über den Gesichtspunkten jener Disciplinen noch ein höher liegendes Beobachtungsfeld vernachlässigt, von Vielen gar nicht gekannt, noch weniger gewürdigt liege, wie wir es nennen wollen: die Theorie der geschichtlichen Phänomene. An der Bearbeitung derselben haben sich deutsche Denker dereinst ruhmvoll betheiligt; ihre Fortsetzer aber sind Ausländer gewesen, die ein ergiebiges Material mit wenigen und wie wir meinen unzureichenden Principien, zwar energisch, aber doch bis zur Fehlerhaftigkeit einseitig, zu beherrschen versuchten. Erst in der jüngsten Zeit sind kurz auf einander folgend verschiedene Publikationen an das Licht getreten, die dem offenbaren Mangel abzuhelfen und die Dinge nach unsern heimischen Gedankengewöhnungen anzugreifen begonnen haben. Ueber den Umkreis der hierher gehörenden Fragen wünschten wir historisch zu berichten und zum Verständniß ihrer Tragweite beizutragen.

Mit diesem Interesse verknüpft sich ein anderes, das mit ihm gleichen Ursprungs ist. Von jeher haben wir an einem Uebermaß von Kritik gekrankt. Den literarischen Veröffentlichungen pflegt sich ohne viel Zeitverlust die Recension anzuschließen. Manche Arbeit mag die schnellfertige Beurtheilung gestatten, ja vielleicht herausfordern. Aber das Werthvollste kommt bei solchem Verfahren zu Schaden. Wir haben die schätzbarsten Hervorbringungen der deutschen Philosophie erlebt, ohne daß von ihnen die gebührende Rechenschaft zu geben die erforderliche Sammlung oder Anstrengung vorhanden gewesen wäre. Deshalb wünschten wir, sei es in fragmentarischen Skizzen, sei es in zusammenfassenden Uebersichten, über die gegenwärtigen Gedankenbewegungen zu orientiren, sine ira et studio, und hoffen mit diesem Vorgehen manchem Bedürfniß entgegenzukommen, das sich bei der fortschreitenden Specialisirung aller Disciplinen den Philosophen vielleicht noch mehr als andern Forschern bemerklich machen wird.

Endlich hat das geistige Leben der anderen Nationen von jeher die Theilnahme der Deutschen in Anspruch genommen. Die Aufmerksamkeit, die sie uns widmen, wünschten wir ganz zurückzugeben, sowohl um der Wahrheit willen, der wir gemeinsam dienen, als

mit Rücksicht auf unsere letzte Allgemeintendenz, das geschichtliche Leben der zeitgenössischen Philosophie zur Veranschaulichung ihrer vielformigen und achtunggebietenden Regsamkeit zu bringen. Inwieweit unsere Absicht, den Gehalt ihrer Bestrebungen in regelmäßigen Semestral-Revuen zu charakterisiren, gelingen wird, hängt in erster Linie von dem freundlichen Antheil der fremdländischen Herren Verleger ab.

**Redaction und Verlag der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.**

# Inhalt.


Seite

Über die Idealität von Raum und Zeit. Ein Beitrag zum Kapitel der „transscendentalen Ästhetik" von H. Bender . . . 1

Erkenntnißtheoretische Streifzüge mit besonderer Rücksicht auf Günther. Von Dr. Anton Koch . . . . . 49

Der schwedische Philosoph Samuel Grubbe. Von Eugen Zöller . . . . . 74

Recensionen.

Rinnovamento e Filosofia internazionale, discorso di Pietro Siciliani. Bologna, Nicolo Zenichelli. 1884. Von Prof. C. Hermann . . . . . 88

L'uomo ed il bruto paragonati sotto l'ospetto psicologico metafisico del Professore Angelo simoncelli. Verona, Libreria alla Minerva. 1881. Von Demselben 90

L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della Filosofia, studi critici del Prof. Salvatore Talamo. Siena, S. Bernadino. 1881. Von Demselben . . . . . 92

Storia e dottrina del Criticismo, cenni del Dott. Giovanni Cesca. Verona, Libreria alla Minerva. 1884. Vom Demselben . . . . . 93

Il Teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato con ispeciale riguardo a. S. Tommaso al Teismo italiana del secolo XIX per Pasquale d'Ercole, Professore etc. Torino, Ermanno Loescher. 1884. Von Demselben . . . . . 94

G. Vadalo Papale. Darwinismo naturale e Darwinismo sociale. Torino, Ermanno Loescher. 1883. Von Demselben 96

Emanuele Kant per Carlo Cantoni, Professore. Volume 2. 3. Milano, Ulrico Hoepli. 1884. Von Demselben . . . 97

Le Ecclesiapose di Aristofane e la Repubblica die Platone, polemica litteraria nel IV. secolo avanti Cristo. Studio di Alessandro Chiapelli, Dottore. Torino, Ermanno Loescher. 1882. Von demselben . . . . . 98

Bayreuther Taschen-Kalender 1885. München, Alfred Schmid. Von Dr. Fr. v. Hausegger . . . . . 99

Dr. Gustav Knauer. Die Reflexionsbegriffe. Leipzig, Koschny. 1881. Von Dr. J. Mainzer . . . . . 105

E. Laft, Die realistische und die idealistische Weltanschauung entwickelt an Kant's Idealität von Raum und Zeit. Leipzig, 1884. Von Dr. Hans Heußler . . . 111

Seite

Moritz Müller, Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits. Halle, C. E. M. Pfeffer (R. Stricker). 1884. Von Prof. H. Jacoby . . . . . 113

Delff, Über den Weg zum Wissen und zur Gewißheit zu gelangen. Leipzig, Fr. Wilh. Grunow. 1882. Von Dr. Neudecker . . . . . 115

K. Hüllmann, Professor. Der Raum und seine Erfüllung. Berlin, Weidmann. 1884. Von Dr. Adolf Piltz . . . . . 119

G. Maaß, Pfarrer. Christliche Philosophie. Jena, Hermann Pohle. 1883. Von Prof. H. Jacoby . . . . . 120

Friedrich Robert: das Problem der höchsten Wissenschaft. Löbau, Skrzeczeck. 1884. Von Dr. Hans Heußler . . . . 124

Philosophische Vorträge. 7. Heft: Eugen Dreher, Über den Zusammenhang der Naturkräfte. Halle, C. E. M. Pfeffer (R. Stricker). 1884. Von Demselben . . . . . 127

Ferdinand Laban. Dialogische Belustigungen. Leipzig. Stampfel. 1883. Von Demselben . . . . . 130

Moriz Berger: Der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus und Idealismus gemeinfaßlich dargestellt. Triest. 1883. Von Demselben . . . . . 132

J. Frohschammer: Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. München, A. Ackermanns Nachfolger. 1884. Von Prof. Dr. Rabus . . . . . 133

La Dottrina Kantiana dell' A Priori, studio critico del Dott. G. Cesca. Verona, Libreria alla Minerva. 1885. Von Prof. C. Hermann . . . . . 137

Torenzio Mammiani. La Filosofia delle Scuole Italiane. Roma. Salviucci 1884. Von Demselben. . . . . 139

Dr. K. Uphues, Die Grundlehren der Logik. Breslau, W. Köbner. 1883. Von Prof. Rabus . . . . . 139

C. F. Schindler: Über den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza. Jena, 1885. Von Dr. C. Lülmann 146

Dr. J. Landsberg: Volksthümliche Philosophie. Berlin, W. Issleib. 1883. Von Dr. Aug. Kind . . . . . 147

G. W. Lyng: Grundtankernes System. Christ. O. Knobelauch. 1883. Von Prof. J. Borelius . . . . . 147

Dr. O. Hastinsky: Über die Bedeutung der praktischen Ideen Herbart's für die Allgemeine Aesthetik. Prag. 1883. Von Prof. J. Walter . . . . . 153

Adolf Harpf: Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung. Heidelberg. G. Weiß. 1884. Von Dr. H. v. Kleist . . . . . 156

Seite.

Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit. Von Rudolf Eucken . . . . . 161

Köstlin's Aesthetik. Von Eduard von Hartmann . . . . 215

Streifzüge durch die Philosophie der Gegenwart . . . . 233

Ueber die Bedeutung der Philosophiegeschichte und den Charakter der neueren Philosophie. Von Richard Falckenberg . . . . . 253

Ueber Reformversuche der Ethik, speciell Witte's Buch über die Freiheit des Willens. Von Dr. J. Walter . . 272

Recensionen:

Alois Emanuel Biedermann: Christliche Dogmatik. Zweite, erweiterte Auflage. Erster Band: Der principielle Theil. XVI. 332 S. Berlin 1884. G. Reimer. Von P. Pünjer . . . 300

Philosophie und Christenthum. Eine Charakteristik der Hartmann'schen Weltanschauungen für jeden Gebildeten. In fünf Briefen an Ed. v. Hartmann von Alfred Schütz. Stuttgart, J. B. Metzler, 1884. X und 158 S. 8. Von Lasson . . 318

Physiologie und Kantianismus, Vortrag von Johannes Rehmke. Eisenach 1883. 24 Seiten. Von Dr. J. Mainzer 322

H. Cohen: Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Berlin, Dümmler 1883. 162 Seiten. Von Prof. Frege . . . . . 324

Präliminarien zum Versuche einer Philosophie des Gemüths. Ein Beitrag zur Erkenntnißtheorie von Ferd. Maack. Leipzig bei Mutze 1885. gr. 8. 110 S. Von J. Witte 329

J. J. Rousseau's Religionsphilosophie. Unter Benutzung bisher nicht veröffentlichter Quellen von Charles Borgeaud, Dr. phil. Genève H. Georgs Verlag. Leipzig, Gustav Fock 1883. 168 S. Von Prof. H. Jacoby . . . . . 332

C. Lülmann: Ueber den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza. Jena. 1884. 8. 46 S. Von Dr. Hans Heußler . . . . . 335

Heinrich Lisko: Die Geschichtsphilosophie Schelling's 1792—1809. Inaugural-Dissertation. Jena, 1884. 63 S. 8. Von Dr. Hans Heußler . . . . . 337

Paul von Gizycki: Einleitende Bemerkungen zu einer Untersuchung über den Werth der Naturphilosophie des Epikur. Berlin, 1884. R. Gaertners Verlag. 26 S. 4. Von Dr. v. Kleist . . . . . 337

Neu eingegangene Schriften . . . . . 340

Bibliographie . . . . . 342

# Ueber die Idealität von Raum und Zeit.

## Ein Beitrag zum Kapitel der „transscendentalen Aesthetik"

von H. Bender.

### Einleitung.

Die Stunde, in der Kant sich zum ersten Mal die Frage nach der Natur des Raumes und der Zeit vorlegte, war Epoche machend und für die Gesammt-Richtung des modernen philosophischen Denkens von entscheidender Bedeutung. Denn nachdem diese Frage einmal gestellt war, drängte sich die Erkenntniß von der eminenten Wichtigkeit und die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer befriedigenden Beantwortung derselben ganz von selbst jedem denkenden Geiste auf. Um sie aber überhaupt zu stellen, um sich der Widersprüche, die in den landläufigen Raum- und Zeit-Vorstellungen enthalten sind und die durch sie in verschiedene, bisher für unlösbar gehaltene Probleme hineingetragen werden, kurz um sich der Schwierigkeiten, die gerade an dieser Stelle verborgen liegen, allererst bewußt zu werden: dazu war eine Kraft der Intuition nöthig, wie sie nur sehr wenigen Auserwählten zu Theil geworden ist, dazu bedurfte es des philosophischen Scharfblicks eines wahrhaft genialen Geistes. Von kaum geringerer Genialität wie die Erfassung und präcise Formulirung des Problems aber zeugt auch der Versuch einer Lösung desselben, wie er in der transscendentalen Aesthetik vorliegt, und wenn die Resultate seines Nachdenkens, die Kant in diesem Theil seiner Vernunftkritik niedergelegt hat, sich trotzdem noch keineswegs allgemeiner Anerkennung und Zustimmung erfreuen, so liegt der Grund dafür meines Erachtens lediglich darin, daß die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit in ihrer ihr von Kant

gegebenen Fassung an mannigfachen Unklarheiten und Irrthümern leidet und daß sie in Folge dessen den ihr zu Grunde liegenden Wahrheitskern nicht rein zum Ausdruck bringt, sondern durch Beimischung widerspruchsvoller Behauptungen die Wirkung des lichtvollen Hauptgedankens beeinträchtigt, ja geradezu verdunkelt und entstellt. — Neue Wahrheiten enttauchen eben auch dem Kopf des genialsten Denkers nicht mit einem Schlage in vollendeter Gestalt. Sie kommen vielmehr ihm selbst nur gradatim zum Bewußtseyn, nehmen in seinem Geiste wechselnde, dem jeweiligen Bewußtseynsgrad entsprechende, provisorische Formen an und gewinnen, gleich der einem Kunstwerk zu Grunde liegenden Idee, erst durch die Ausführung, d. h. in diesem Fall erst im Durchgang durch den kritischen Denkproceß die ihnen adäquate, ihre Bedeutung rein zum Ausdruck bringende Gestalt. Weil aber dieser Denkproceß ein sehr umständlicher und langwieriger ist, indem er eine überreiche Fülle von Material zu sichten und kritisch zu verarbeiten hat, so ist es nur natürlich, wenn Derjenige, dem durch eine glückliche Eingebung seines Genius die erste Ahnung des wahren Sachverhalts aufging, diese Ahnung noch nicht nach allen Seiten hin zur vollen Klarheit des philosophischen Bewußtseyns zu steigern vermag, wenn er vielmehr das betreffende Problem noch im Zustande provisorischer Gestaltung zurücklassen und es der Nachwelt anheim geben muß, seine Gedanken, wo dies nöthig seyn sollte „zu Ende zu denken" und das in ihnen enthaltene Wahrheitsgold mehr und mehr von dem ihm anhaftenden Schlacken, von den Irrthümern und Widersprüchen, die in solchen Fällen unvermeidlich mit unterlaufen und die meist nur sehr langsam und allmählich überwunden werden können, zu befreien.

Was ich als den Grundgedanken der transscendentalen Aesthetik ansehe, ist bald gesagt. Ich erblicke ihn in der immer aufs Neue mit der größten Energie betonten Behauptung, daß Raum und Zeit bloße Vorstellungsformen seyen, die als solche keine selbständige „an sich" reale Existenz besitzen, sondern nur in der Wahrnehmung und nur für diese als gegebene Realitäten erscheinen. Diesen Grundgedanken nun aus der Verbindung mit

jenen widerspruchsvollen Elementen, in der er bei Kant auftritt, zu befreien und hierdurch sowie durch entschiedene Zurückweisung des extremen Idealismus den Werth und die wissenschaftliche Bedeutung eines gemäßigten Idealismus möglichst nach allen Seiten hin in helles Licht zu stellen: das ist die Aufgabe, deren Lösung sich die vorliegende Arbeit gestellt. Sie wird zu diesem Zweck 1) unter Anlehnung an die Argumentation der transscendentalen Aesthetik Sinn und Bedeutung der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit der gewöhnlichen realistischen Auffassungsweise gegenüber zu entwickeln und die Berechtigung derselben an der Hand der gegebenen Erfahrungs- und Bewußtseynsthatsachen *zunächst direkt* zu demonstriren sich bemühen; sie wird sodann 2) den Unterschied, der zwischen der gemäßigt-idealistischen Anschauungsweise und dem Transscendental-Idealismus der Vernunftkritik in diesem Punkte besteht, hervorheben und kritisch beleuchten; und sie wird endlich *drittens* die direkte Beweisführung der beiden ersten Abschnitte durch eine indirekte ergänzen, indem sie mit Bezug auf die Antinomieenlehre Kant's darzuthun versuchen wird, daß *nicht nur der extreme*, sondern auch der *gemäßigte* Idealismus uns einen Schlüssel zur Lösung gewisser Probleme bietet, die vom Standpunkt des unkritischen Realismus als durchaus unlösbare angesehen werden müssen. —

## I. Abschnitt.

### Ueber die Natur des Raumes und der Zeit.

Die Frage nach der Natur des Raumes und der Zeit zu beantworten erscheint auf den ersten Blick nicht schwer. Denn Jedermann ist sich bewußt, daß er ganz genau weiß, was er meint, wenn er vom Raume spricht, und Niemand scheint im Unklaren über das, was er sich unter Raum und Zeit vorzustellen hat und was er, wie jeder Mensch von gesundem Sinne unter beiden Ausdrücken versteht. Dennoch stellen sich einer genauen Begriffs-Erklärung beider sehr große Schwierigkeiten entgegen, wovon sich Jeder leicht überzeugen kann, der eine solche in klaren, bestimmten Worten zu geben sich bemüht.

Auch Kant wußte seinem Problem, wie es scheint, nicht direkt beizukommen; er näherte sich vielmehr, wie die Ausführungen der transscendentalen Aesthetik beweisen, indirekt und auf Umwegen seinem Ziel. So legte er sich zunächst die Frage vor, welcher Klasse unserer Vorstellungen die Raum-Vorstellung beizuzählen sey? ob den Einzel-Vorstellungen von wirklichen, uns durch sinnliche Wahrnehmung gegebenen Dingen, oder den eine Vielheit jener zu einer bloß gedachten Einheit zusammenfassenden erst durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnenen allgemeinen Begriffen? Die Antwort auf den zweiten Theil dieser Frage schien nicht zweifelhaft zu seyn, denn die Raumvorstellung, die wir uns unwillkürlich bilden, ist, wie Jeder sich bei dem geringsten Nachdenken leicht überzeugt, sicherlich alles andre eher als ein allgemeiner aus der Erfahrung, d. i. aus der Wahrnehmung einer Vielheit gegebener Einzel-Räume erst nachträglich abgezogener Begriff. Dies erhellt, wie Kant sehr richtig bemerkt, schon daraus, daß wir den Raum als ein objektiv und faktisch außer uns Gegebenes vorstellen, als eine konkrete reale Einheit, die alle einzelnen begrenzten Räume nicht etwa bloß (wie der Gattungsbegriff die Individuen) unter sich enthält, sondern sie sammt allen ausgedehnten Dingen faktisch in sich faßt und umschließt: denn alle einzelnen Räume sind für uns nur umgrenzte Theile des einigen, grenzenlosen Raumes, die nur in ihm möglich sind, und wir denken sie sämmtlich realiter in ihm enthalten. Dies wird noch einleuchtender, wenn wir uns klar machen, daß die räumliche Anschauung die Vorstellung eines von unserm eignen Selbst zu unterscheidenden außer uns Befindlichen und damit alle äußere Erfahrung überhaupt erst möglich macht, mithin dieser bereits zu Grunde liegt und nicht erst nachträglich durch Abstraktion aus ihr gewonnen seyn kann. Es schien sonach nur übrig zu bleiben die Raum-Vorstellung unter die anschaulichen Einzel-Vorstellungen einzureihen, d. h. unter die Vorstellungen von konkreten „Dingen“ oder, was dasselbe ist, von realiter gegebenen Größen. Sobald man dies aber versucht, ergiebt sich eine neue Schwierigkeit. Die Raum-Anschauung ist nämlich von den übrigen

anſchaulichen Vorſtellungen toto genere verſchieden und läßt ſich mit keiner derſelben vergleichen. Denn die letzteren ſind ſämmtlich ihrer Totalität nach gegebene und folglich begrenzte Größen, der Raum aber wird als eine unendliche in keiner Wahrnehmung jemals ihrer Totalität nach zu gebende Größe gedacht. Außerdem erſcheint er als die conditio sine qua non aller übrigen, als dasjenige, welches ſie für die Wahrnehmung ſämmtlich begrenzt und umſchließt, und dabei doch zugleich als ein Etwas, das im Vergleich zu jenen eine bloß negative Realität beſitzt, das nur um ihretwillen da zu ſeyn ſcheint und, wenn man ſie fortdenkt, ſogleich alle Bedeutung verliert. Als was ſoll man nun den Gegenſtand dieſer widerſpruchsvollen Vorſtellung denken, als was dieſes Etwas, das die realen, ausgedehnten Dinge allererſt möglich macht, und das doch, wenn man von ihnen abſtrahirt, als bloßes Nichts erſcheint, betrachten?

Für Kant löſten ſich alle dieſe Schwierigkeiten und Bedenken mit einem Schlage durch die Erkenntniß, daß der Raum eine bloße Vorſtellungsform ſey, nämlich die Form der ſinnlichen Kollektiv-Vorſtellungen, die man mit ihm ganz allgemein Anſchauungen nennen kann und deren charakteriſtiſches Merkmal es iſt, daß wir mit ihrer Hülfe eine Vielheit beharrlicher Realitäten als zugleich exiſtirende und inſofern trotz ihrer Beharrlichkeit ihrem Daſeyn nach begrenzte, d. i. nur beſchränkt reale erkennen. Man kann aus dieſem Grunde den Raum, der die Form dieſer Vorſtellungen iſt, auch als Form der Wahrnehmung des begrenzten beharrlichen Seyns oder auch des Zuſammendaſeyns, (der Koexiſtenz) einer Vielheit beharrlicher Realitäten bezeichnen. Zweierlei iſt hierdurch ausgeſprochen: 1) daß ein unabhängig von der Anſchauung, in der er vorgeſtellt wird, exiſtirender, die einzelnen realen Dinge als ebenſo reale Einheit äußerlich umſchließender Raum eine bloße Fiktion iſt; ſodann aber 2) daß, wenn begrenztes, beharrliches Seyn als ſolches von uns überhaupt vorgeſtellt werden ſoll, dies ſtets nur mit Hülfe der Raum-Anſchauung, d. h. nur dadurch, daß wir den Raum mit vorſtellen oder, was dasſelbe iſt, die

einzelnen beharrlichen Realen in den Raum versetzen, geschehen kann.

Das hierdurch angedeutete Verhältniß des Raumes zu den für die Anschauung „in ihm befindlichen" Dingen erscheint auf den ersten Blick als ein sehr eigenthümliches, ja widerspruchsvolles und allerhand Bedenken und Zweifel an der Richtigkeit der von Kant behaupteten Idealität des Raumes drängen sich angesichts der Erfahrungsthatsachen unwillkürlich dem denkenden Geiste auf. „Wie?" fragt man sich erstaunt und ungläubig, „die einzelnen ausgedehnten Dinge sollten objektive Realität besitzen, der Raum, in dem sie doch allein möglich sind, aber sollte eine bloße Vorstellungseinheit und also in Wahrheit, nämlich objektiv genommen, ein bloßes Nichts seyn? Wenn dem so wäre, woher sollte es dann kommen, daß wir die betreffenden Dinge gar nicht ohne ihn vorstellen können und daß er in eben der Vorstellung, in der er angeblich allein existirt, als ein außer uns Existirendes, selbständig Reales erscheint?" Die ersten dieser Fragen erledigen sich leicht durch den Hinweis, daß die einzelnen Dinge eben auch nur in der Vorstellung als ausgedehnte erscheinen, daß sie daher **als solche** wirklich nur „im Raume" möglich sind, weil sie eben als ausgedehnte gleich ihm selbst lediglich für die Anschauung und nur in dieser existiren, daß aber endlich, weil wir sie unter allen Umständen ausgedehnt vorstellen müssen, sie auch stets im Raume befindlich vorgestellt werden müssen, und wir sie niemals ohne Raum vorstellen können. Hier tritt uns aber sogleich die neue Frage entgegen, worin es denn seinen Grund haben möge, daß wir die beharrlichen Realitäten, die, mit Kant zu reden „an sich", d. h. wenn wir von ihrem idealen Daseyn in der anschaulichen Vorstellung absehen, nicht ausgedehnt seyn sollen, dennoch jederzeit ausgedehnt vorstellen müssen? — eine Frage, die nur in Verbindung mit jener andern, „warum wir den Raum als ein außer uns Befindliches vorstellen?" befriedigend beantwortet werden kann.

Kant selbst scheint sich diesen Fragen gegenüber bei dem allgemeinen Gedanken beruhigt zu haben, daß beide Thatsachen in

der eigenthümlichen Natur oder Organisation unseres Vorstellungsvermögens begründet seyen und daß deshalb eine genauere Erklärung derselben weder gegeben zu werden brauche noch gegeben werden könne. In Folge dessen gelangte er denn auch nicht dazu, die eigenthümliche Zwitternatur des Raumes, das Faktum, daß er in der Anschauung trotz seiner Idealität als ein realiter außer uns Gegebenes erscheint, sich selbst und Andern begreiflich zu machen; so lange dies aber nicht geschieht, wird auch die Lehre von der Idealität des Raumes nie allgemeinen Eingang finden, nie wirklich einleuchtend und plausibel erscheinen, weil man sich so lange nichts Klares bei derselben denken, sich nichts Bestimmtes unter dem „bloß idealen" Raum vorstellen kann. Es ist aber meines Erachtens sehr wohl möglich, sich klar zu machen, daß und warum mit Nothwendigkeit das Phänomen der räumlichen Ausdehnung und mit ihm zugleich die Vorstellung eines realiter außer uns existirenden Raumes entsteht, sobald eine Vielheit zugleich gegebener, beharrlicher Realitäten als solche und also zusammen vorgestellt werden soll.

Denn es leuchtet ein, daß, weil jede Vorstellung als solche ein Einheitliches ist, ein gegebenes Mannigfaltige nur dann als solches erkannt, d. h. als Vielheit in die Einheit einer Vorstellung aufgenommen werden kann, wenn es zugleich einerseits als Vielheit, andererseits als Einheit erscheint bezw. wenn alle einzelnen Wahrnehmungen sich zu dem Bilde einer zugleich mannigfaltigen und einheitlichen, d. i. zu dem Bilde einer zusammengesetzten Erscheinung verbinden. Nun ist aber objektiv kein äußerlich Verbundenes gegeben, sondern bloß eine Vielheit von Realitäten, allerdings zugleich und in einer ganz bestimmten Ordnung, die, wenn sie wahrgenommen wird, auf objektiv-reale Beziehungen der betreffenden einzelnen Realitäten schließen läßt und damit indirekt auf eine sie gemeinsam befassende, objektiv-reale, höhere Einheit deutet. Damit aber das Zugleichseyn und die ganz bestimmte Ordnung der betreffenden einzelnen Realitäten überhaupt wahrgenommen werden kann, müssen letztere auch äußer-

lich zur Einheit verbunden werden und dieses Geschäft besorgt das Anschauungsvermögen, indem es durch den Akt der Anschauung ein den betreffenden einzelnen Realitäten Gemeinsames schafft, an dem sie sämmtlich unbeschadet ihrer individuellen Verschiedenartigkeit participiren. Dieses Gemeinsame muß, wie an sich klar ist, ein durchaus Gleichartiges, Homogenes seyn, weil es sonst nicht den für die Zwecke der Anschauung nothwendigen Eindruck der Einheitlichkeit hervorbringen könnte; es kann aber eben deshalb kein Qualitatives, d. h. kein durch Empfindung Wahrgenommenes und also überhaupt kein in gleicher Weise wie die einzelnen Realitäten oder Dinge positiv Wahrgenommenes seyn; denn qualitativ müssen die einzelnen „Theile" dieses Gemeinsamen sich ja verschieden darstellen, wenn sie überhaupt als einzelne erscheinen, d. h. gesondert vorgestellt und von einander unterschieden werden sollen.*) Was für eine Art von Realität aber bleibt hiernach für das den einzelnen, positiv wahrgenommenen Realitäten Gemeinsame allein noch übrig? Als was muß es in der Anschauung sich darstellen? Offenbar als ein lediglich Formales, das als solches nur an den einzelnen Realitäten und nur mit diesen zugleich, nicht aber von ihnen gesondert sich vorstellen läßt, als ein bloßes Scheinding, das kein positiv reales Daseyn hat und das objektiv genommen

*) Qualitativ gleichartige Dinge können in der Anschauung nur dann als einzelne von einander gesondert vorgestellt werden, wenn sie durch qualitativ anders geartete getrennt erscheinen; auch die von uns nur negativ (als Lücken zwischen den positiv wahrgenommenen Dingen) vorgestellten, luftförmigen Körper sind als solche „qualitativ anders geartete Realitäten" zu betrachten. Hierbei kommt es, wie an sich klar ist, gar nicht in Betracht, ob man die qualitative Verschiedenartigkeit der einzelnen Anschauungsrealitäten objektiv genommen lediglich als eine Verschiedenartigkeit in der Zusammensetzung an sich gleichartiger Urelemente denken oder ob man auch diese Urelemente als qualitativ verschiedenartige annehmen und auf ihre wesentliche Verschiedenartigkeit die Verschiedenartigkeit in ihrer Zusammensetzung zurückführen will: denn in der Anschauung, die es lediglich mit schon zusammengesetzten Realitäten zu thun hat, ist die qualitative Verschiedenartigkeit so oder so in jedem Falle vorhanden.

nichts ist — und als ein solches erscheint es, wie wir sahen, ja auch in der That.

Die Sache stellt sich demnach wie folgt: Das Anschauungsvermögen erzeugt, indem es anschaut, eine Form, in die es alle einzelnen wahrgenommenen Realitäten in entsprechender, d. i. der objektiv realen Ordnung gemäßer Gruppirung einfügt, an der es jeder einzelnen den ihm im Verhältniß zu den übrigen gebührenden Antheil giebt und vermöge deren es sie in der einfachsten Weise zu der gewünschten äußeren Einheit oder, was dasselbe ist, zu dem Bilde eines zusammengesetzten Ganzen verbindet. Die Erfüllung dieser allen gemeinsamen Form nun, sowohl die totale wie die partielle, bezeichnen wir als Ausdehnung, den bestimmten Antheil jedes Einzelnen aber, wenn wir nur auf das Mehr oder Minder desselben Rücksicht nehmen, als **Größe**, wenn wir dagegen auf die Art und Weise, wie es am Ganzen Antheil hat, achten, im Speciellen wieder als Form oder **Gestalt**; die allen einzelnen beharrlichen Ausgedehnten gemeinsame Form als ein objektiv Gegebenes gedacht aber nennen wir **Raum.** Weil aber jede Anschauung neben den positiven auch negative Wahrnehmungselemente, nämlich scheinbare Lücken neben den positiv wahrgenommenen Dingen enthält, und weil die Anschauung auch diesen scheinbaren Lücken in gleicher Weise wie den positiv wahrgenommenen Dingen Antheil an der gemeinsamen Form Aller ertheilt, so gewinnt vermöge dieser Lücken, die leerer Raum, d. i. bloße Form zu seyn scheinen, diese Form selbst für die Anschauung eine gewisse selbständige, freilich im Vergleich zu den positiv wahrgenommenen Dingen nur negative Realität: sie erscheint als ein auch außerhalb dieser Dinge und also neben und mit ihnen zugleich realiter Existirendes, das sie sämmtlich begrenzt und umschließt. So kommt es, daß wir den Raum zugleich als Realität und als Nichts denken: als Realität mit Rücksicht auf die einzelnen ausgedehnten Dinge, die in der Anschauung in ihm enthalten und deshalb nur in ihm möglich erscheinen — als Nichts aber an und für sich selbst, weil die bloße Form der Wahrnehmung des

Zusammenseyns einer Vielheit von Realitäten nur an dieser und mit ihnen zugleich vorgestellt werden kann, nicht aber an und für sich selbst. *)

Die Behauptung, daß die Dinge, die wir als ausgedehnte vorstellen, „an sich", d. h. objektiv genommen, nicht im Raume befindlich und folglich auch nicht ausgedehnt seyen, sondern nur durch die Anschauung in den Raum versetzt würden und nur, wenn angeschaut, ausgedehnt erscheinen, hat demnach zunächst den Zweck zu konstatiren, daß die Realität der betreffenden Dinge, wenn sie als die, die sie ist, nämlich als eine bloß bedingte erkannt und nicht lediglich als solche gedacht werden soll, nur in der sinnlichen Wahrnehmung, d. i. nur mit Hülfe der Anschauungsform des Raumes vorgestellt werden kann, daß demnach das Ausgedehntseyn kein qualitatives, sondern ein lediglich formales Moment ist, und daß die Ausdehnung einzig und allein als sinnliche Daseynsform, d. i. als die Form, unter der wir das beharrliche Daseyn als solches sinnlich vorstellen, angesehen werden kann. Es folgt hieraus, daß die Ausdehnung mit der qualitativen Beschaffenheit (der eigenthümlichen Art der Verbindung und Zusammensetzung ihrer Theile ꝛc.) und folglich auch mit dem Wesen der Dinge nichts zu thun hat — außer sofern man die Thatsache der Coexistenz einer Vielheit beharrlicher Realitäten als ein mit zum Wesen einer sie gemeinsam befassenden Einheit gehöriges Moment betrachtet: denn dieses Verhältniß der Coexistenz ist es allein, das, objektiv genommen, dem subjektiven Moment der Ausdehnung entspricht. Auf die Frage: „Wie die ausgedehnten Dinge denn nun „an sich" beschaffen gedacht werden müßten, bezw. welcher Art man sich die Qualität vorzustellen habe, die ihrer Ausdehnung objektiv genommen entspreche?" ist demnach überhaupt keine Antwort möglich, indem die Frage an sich widersinnig ist, da der Ausdehnung, wie wir sahen, überhaupt keine objektiv reale Qualität

*) Kant irrte, wenn er meinte, daß man alle Dinge aus dem Raum fortdenken könne, niemals aber den Raum selbst; in Wahrheit verschwindet, wenn man alle Dinge fortdenkt, auch der Raum.

entspricht. Fragt man dagegen, was die Dinge objektiv genommen denn seyen, wenn nicht ausgedehnte, körperliche Realitäten, so ist darauf zu antworten: objektiv genommen sind sie eben dasselbe als was sie in der Anschauung erscheinen, nämlich bedingte, sich mit andern zugleich seyende in das Daseyn theilende Realitäten von ganz bestimmter Beschaffenheit. Als bedingte Realitäten schlechthin aber können sie nicht vorgestellt, d. h. nicht zugleich ihrer qualitativen Beschaffenheit nach erkannt, sondern nur gedacht werden; denn von ihrer qualitativen Beschaffenheit (d. h. von der Art der Verbindung der sie constituirenden Theile) giebt uns stets nur die Sinnes-Empfindung eine jederzeit subjektiv gefärbte Kunde (weshalb wie sie „an sich" sind Niemand je ergründen wird noch kann), sobald sie aber sinnlich vorgestellt werden, müssen sie mit Andern zusammen in der Anschauung vorgestellt werden und dann erscheint ihre bedingte Realität als begrenzte Ausdehnung im Raum.

Zur Erläuterung bezw. Ergänzung der hier gegebenen Auseinandersetzung über die Natur des Raumes diene noch ein kurzer Seitenblick auf die Lehre von der Idealität der Zeit. Ein solcher ist um so nützlicher, als hierbei der für gewöhnlich nicht genug beachtete Unterschied zwischen Raum und Zeit zur Sprache kommen und noch wesentlich zur Klarstellung der ganzen Sachlage beitragen muß. Daß ein Parallelismus zwischen Raum und Zeit besteht, ist in die Augen fallend und mußte Jedermann klar werden, seit Kant in der transscendentalen Aesthetik durch Nebeneinanderstellung der beiden Lehren von der Idealität des Raumes und der Zeit so nachdrücklich auf diesen Parallelismus hingewiesen hat. In der That ist denn auch die Zeit so gut wie der Raum eine bloße Vorstellungsform und zwar gleich jenem die Form einer gewissen Klasse von Collektiv-Vorstellungen, in denen, wie in den Anschauungen eine Vielheit von Einzel-Wahrnehmungen zusammen, d. i. zur Einheit einer Vorstellung verbunden vorgestellt wird. Wie in den Anschauungen entsteht daher auch in den Collektiv-Vorstellungen, deren Form die Zeit ist, und die man vielleicht am treffendsten Veranschaulichungen oder auch

Reflexions-Anschauungen nennen könnte,*) das Phänomen der Ausdehnung, d. h. der Erfüllung einer ihnen allen gemeinsamen Form seitens der einzelnen Wahrnehmungsrealitäten und diese Erfüllung der allen gemeinsamen Form (sowohl die totale als auch die partielle) nennen wir Dauer. Neben diesen auffallenden Analogieen zwischen Raum und Zeit bestehen aber auch sehr bemerkenswerthe Verschiedenheiten zwischen beiden, die nicht außer Acht gelassen werden können. Die Zeit ist nämlich 1) nicht wie der Raum die Form einer **sinnlichen** Collektivvorstellung, sondern, wie wir schon sahen, die einer das betreffende Mannigfaltige erst nachträglich zusammenfassenden, rückbezüglichen oder reflektiven; sie hat 2) nur **eine** Dimension, während die räumliche Ausdehnung in der Anschauung als eine **drei-dimensionale** erscheint; und sie verbindet endlich 3) zur Einheit einer Vorstellung ein unmittelbar wahrgenommenes Mannigfaltige, während uns die Realitäten, die wir räumlich ausgedehnt vorstellen, stets nur durch mittelbare Wahrnehmung gegeben werden können.

Alle drei Punkte sind von Wichtigkeit und müssen deshalb noch einzeln auf ihre Bedeutung hin geprüft und eingehend erörtert werden.

Ad 1) muß daran erinnert werden, daß das Mannigfaltige der zeitlichen Collektiv-Vorstellung nicht wie das Mannigfaltige der räumlichen Anschauung zugleich gegeben ist, mithin auch nicht gleich bei der ersten, sinnlichen Wahrnehmung auf einmal, d. i. zusammen wahrgenommen und demzufolge auch überhaupt nicht in irgend welcher sinnlichen Vorstellung zusammen vorgestellt und als zeitlich begrenztes erkannt werden kann. Nur durch nachträgliche Zusammenfassung in der Reflexion vielmehr vermögen wir dem objektiv nicht zugleich gegebenen Mannigfaltigen eine gewisse subjektive Simultaneität des Daseyns in einer die betreffenden, einzelnen Realitäten zusammen befassenden Vorstellung zu verschaffen (daher Veranschaulichung

*) Der von Kant gebrauchte Ausdruck „innere Anschauung" oder „Anschauung des inneren Sinnes" giebt leicht zu Mißverständnissen Veranlassung und ist deshalb wohl besser zu vermeiden.

im Gegensatz zur Anschauung) und erst mit Hülfe dieser reflektiven Collektiv-Vorstellung, deren Form die Zeit ist, werden wir uns des Wechsels unserer Wahrnehmungen und Empfindungen sowie auch der Aufeinanderfolge äußerer Ereignisse, kurz überhaupt der **Succession als solcher** bewußt. Hierauf beruht es denn auch, daß die Zeit, weil sie erst in der Reflexion als ein mannigfache Einzel-Erscheinungen gemeinsam Befassendes erscheint, für uns nicht die gleiche sinnliche Realität besitzt wie der Raum, weshalb wir sie denn auch weit leichter als diesen für das erkennen, was sie wirklich ist, nämlich für eine bloße Vorstellungseinheit, der keinerlei „an sich" gegebene äußere Einheit, sondern lediglich ein gewisses, objektiv reales Verhältniß, das wir uns mit ihrer Hülfe zum Bewußtseyn bringen, entspricht. Ebenso gerathen wir, weil wir die betreffenden Einzel-Erscheinungen nicht während wir sie sinnlich vorstellen, sondern erst nachher in die Zeit versetzen, auch nicht so leicht in Gefahr, die zeitliche Ausdehnung oder, was dasselbe ist, die Daseynsdauer derselben als eine Qualität, ja wohl gar als objektiv reale Qualität der Dinge zu betrachten, was mit der räumlichen Ausdehnung der Dinge (ihrem Daseynsumfang), weil wir diese gleich den Sinnes-Qualitäten und mit ihnen zugleich sinnlich vorstellen, nur allzu leicht geschieht. —

Wir kommen nunmehr auf den zweiten der oben angedeuteten Unterschiede zwischen Raum und Zeit, auf die Thatsache nämlich, daß der Raum drei Dimensionen, die Zeit dagegen nur eine Dimension besitzt, zurück. Bedenkt man, daß Raum und Zeit, den bisherigen Auseinandersetzungen gemäß, zwar als subjektive Formen der Wahrnehmung, aber doch als Formen der Wahrnehmung objektiv realer Verhältnisse gedacht werden müssen, so erscheint es am naturgemäßesten, die betreffenden Unterschiede ebenfalls einfach als objektiv reale zu fassen bezw. sie als realiter in entsprechenden, objektiv gegebenen Verhältnissen begründete zu betrachten. Indessen bleibt doch zu untersuchen, ob nicht vielleicht der kausale Antheil, den das vorstellende Subjekt an der Entstehung der betreffenden Vorstellungsformen hat, mit gleichem

Recht zur Erklärung dieſes Umſtandes herangezogen und demzufolge die Dreidimenſionalität des Raumes ſo gut wie die Eindimenſionalität der Zeit auf Rechnung der eigenthümlichen Organiſation des betreffenden Vorſtellungs-Apparates geſetzt werden kann — in welchem Fall wir mit Hülfe jener Vorſtellungsformen zwar immer noch objektiv-reale Verhältniſſe, aber dieſe nicht adäquat, ſondern in ſubjektivbedingter Weiſe percipiren würden. Die Vorausſetzung eines derartigen Verhältniſſes, auf welche ſich die Spekulationen über die Möglichkeit eines vier- oder mehr-dimenſionalen Raumes ſtützen, iſt aber um ſo weniger kurzer Hand als eine undenkbare und widerſinnige zurückzuweiſen — als der Raum thatſächlich für unſer Auge von jedem gegebenen Standpunkte aus nur zwei Dimenſionen beſitzt, ein Faktum, das auf den erſten Blick ſtark zu Gunſten der eben erwähnten Annahme ſpricht. Denn — ſo argumentirt man angeſichts desſelben mit gutem Grund — wenn eben dieſelben objektiv-realen Verhältniſſe ſich uns einerſeits durch Vermittelung des Geſichtsſinnes unter der Form der zwei-dimenſionalen, andererſeits durch Vermittelung des Taſtſinnes aber unter der Form der drei-dimenſionalen Ausdehnung darſtellen, warum ſollte es nicht denkbar ſeyn, daß ſie ganz anders organiſirten Weſen unter noch andern Formen, etwa unter der einer vier- oder mehr-dimenſionalen Ausdehnung erſcheinen? Dieſe Argumentation hat ſehr viel Beſtechendes; ſie überſieht aber oder vielmehr ſie läßt unbeachtet die Thatſache, daß wir Alle der ganz beſtimmten und gewiſſen Ueberzeugung ſind, daß die Vorſtellung des drei-dimenſionalen Raumes als die allein richtige, dem objektiven Thatbeſtand entſprechende, die des zwei-dimenſionalen Raumes aber als eine unvollkommene und einſeitige Auffaſſung der betreffenden objektiv-realen Verhältniſſe angeſehen werden muß. Dieſes Faktum iſt aber von großer Wichtigkeit, weil eine befriedigende Erklärung desſelben auch über die Frage nach der Möglichkeit eines vier- oder mehr-dimenſionalen Raumes die gewünſchte Klarheit zu verbreiten verſpricht. Wir fragen deshalb zunächſt: Worauf gründet

sich unsere Ueberzeugung, daß, populär gesprochen, der Raum in Wirklichkeit drei Dimensionen hat, daß die Vorstellung eines zwei-dimensionalen Raumes dagegen lediglich auf einer unvollkommenen Erkenntniß des objektiv gegebenen Thatbestandes beruht?

Die Sache erläutert sich am besten, wenn man sich eines Umstandes erinnert, der angesichts der endlosen Streitigkeiten über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines vier- oder mehr-dimensionalen Raumes gewiß auffallend ist und zum Nachdenken Veranlassung geben muß, des Umstandes nämlich, daß meines Wissens, noch Niemand auf den Gedanken an die Möglichkeit einer zwei- oder mehr-dimensionalen Zeit verfallen ist bezw. einen derartigen Gedanken ernsthaft in Erwägung gezogen hat. Die Erklärung dieses Umstandes ist aber nicht schwer. Denn er hat seinen Grund in dem dritten der oben erwähnten Unterschiede zwischen Raum und Zeit, in der Thatsache nämlich, daß wir mittelst der Zeit-Vorstellung jederzeit ein unmittelbar wahrgenommenes Mannigfaltige (nämlich eine Vielheit auf einander folgender Vorstellungen) zur Einheit einer Collektiv-Vorstellung verbinden, weshalb wir auch die Aufeinanderfolge der betreffenden Erscheinungen unmittelbar wahrnehmen*) und aus diesem Grunde völlig gewiß sind, daß wir die Verhältnisse der Zeitfolge vollständig und durchaus adäquat erkennen und daß die aus dieser Erkenntniß entspringende Vorstellung einer ein-dimensionalen Ausdehnung den betreffenden, objektiv-realen Verhältnissen in der denkbar vollkommensten Weise entspricht.

Dieser Punkt ist von der höchsten Bedeutung auch für die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines vier-dimensionalen Raumes, weil er uns die relative Berechtigung einer derartigen Annahme begreiflich macht und den Grund seiner Entstehung enthält. Denn gerade weil in diesem Punkt ein wesentlicher Unterschied zwischen der räumlichen Anschauung und

*) Daß wir uns diese Aufeinanderfolge als solche erst nachträglich zum Bewußtseyn bringen, ändert daran nichts.

der zeitlichen Veranschaulichung besteht, gerade weil wir die Zeitfolge unserer Vorstellungen unmittelbar wahrnehmen, während die in der Außenwelt gegebenen Verhältnisse des Zugleichseyns, die wir mit Hülfe der Raum-Anschauung vorstellen, stets nur mittelbar zu unserer Wahrnehmung gelangen, gerade deshalb ist der Zweifel natürlich und auf den ersten Blick wohl berechtigt, ob wir auch letztere gleich ersteren so aufzufassen vermögen, wie sie wirklich sind, oder ob sie nicht etwa beim Uebergang ins Subjektive in ähnlicher Weise eine Modifikation erleiden wie etwa die qualitative Beschaffenheit der Dinge (die Art der Verbindung ihrer Theile), die durch die Sinnes-Qualitäten stets nur in subjektiv gefärbter Weise percipirt werden kann.*) Indessen spricht gegen eine derartige Anschauungsweise

*) Ein derartiger Gedanke lag für alle diejenigen sehr nahe, die, zu tief durchdrungen von der Ueberzeugung der objektiven Realität der uns umgebenden räumlichen Welt, sich nicht entschließen konnten, mit Kant alles räumliche Nebeneinander für ein bloß subjektives Phänomen, dem keinerlei objektiv-reale Verhältnisse entsprächen, zu betrachten. Diese rangen nach einer Anschauungsweise, die ihnen gestattete, die Behauptung Kant's: „wir erkennen mit Hülfe der Raum-Anschauung auch nicht einmal Dinge an sich in ihrem Verhältniß auf einander" mit ihrer Ueberzeugung von der Realität der körperlichen Welt und ihrer räumlichen Verhältnisse in Uebereinstimmung zu bringen und verfielen zu diesem Zweck auf die erwähnte Idee einer subjektiven Modifikation der betreffenden objektiv-realen Verhältnisse mit Hülfe einer uns eigenthümlichen Art der Raum-Anschauung. Auf Rechnung dieser subjektiven Modifikation setzten sie dann die Dreidimensionalität unseres Raumes und verbanden damit in allerdings sehr unklarer Weise den Gedanken, daß möglicherweise eben dieselben Dinge, die wir drei-dimensional ausgedehnt vorstellen, von anders organisirten Wesen vier- oder mehrdimensional ausgedehnt vorgestellt werden könnten. Hierbei wirkte noch mit, daß man nach dem Vorgange Descartes' und Locke's immer noch bewußt oder unbewußt das Ausgedehntseyn als eine Qualität der Dinge nach Art der Sinnes-Qualitäten dachte, und sich demgemäß einredete, es sey nur konsequent gewesen, wenn Kant, in die Fußstapfen Jener tretend, noch einen Schritt weiter gegangen sey und angenommen habe, daß auch die primären Qualitäten Locke's nicht den Dingen selbst angehörten, sondern allererst durch unsre eigenthümliche Art, sie vorzustellen, entstünden. Daß diese Auffassungsweise aber nicht die Kant's war, erhellt, abgesehen von allem andern, schon aus dem Faktum, daß er selbst niemals der Möglichkeit eines vier- oder mehrdimensionalen Raumes auch nur andeutungsweise gedachte. — Andre gingen noch weiter und versteigen sich sogar dazu, für die Möglichkeit eines objektiv genommen vier- oder

von vorn herein schon der Umstand, daß den Verhältnissen der Zeitfolge, die wir durch die Succession unserer Vorstellungen *unmittelbar* wahrnehmen, doch auch unter Umständen *in der Außenwelt stattfindende*, nur *mittelbar wahrnehmbare* Successionsverhältnisse, die wir gleichwohl (als solche) erkennen wie sie *wirklich sind*, entsprechen. Wenn wir aber diese adäquat aufzufassen im Stande sind, weshalb sollten wir alsdann die räumlichen Verhältnisse des Nebeneinander nicht adäquat auffassen können? Dies wird noch einleuchtender, wenn man sich erinnert, daß es sich in beiden Fällen *gleicherweise* lediglich um formale Verhältnisse (der Folge oder des Zugleichseyns) einer Vielheit von Realitäten handelt, und daß also nur die Frage seyn kann, ob wir mit Hülfe unsrer Raum-Anschauung die zugleich existirenden Realitäten *so geordnet* vorstellen, wie sie objektiv realiter geordnet sind, oder ob wir ihrer objektiv-realen Ordnung eine subjektive, objektiv nicht gegebene substituiren? Einer so präcis gestellten Frage gegenüber aber wird das Widersinnige einer derartigen Annahme sogleich klar. Denn es ist offenbar, daß es nur die objektiv-reale Ordnung des Mannigfaltigen seyn kann, die die *Reihenfolge* der Wahrnehmung derselben und damit die subjektive Ordnung der Vorstellungselemente bestimmt. Wie sollte also irgend ein Sinnes-Organ oder Anschauungsvermögen, es sey, welches es sey, dazu kommen, diese objektiv bedingte Reihenfolge der Wahrnehmung umzustoßen und unter Nichtachtung der objektiv-realen Ordnung eine neue, lediglich subjektiv bedingte zu statuiren? Das könnte nur durch einen Akt der Willkür geschehen, der mit der in der ganzen Welt herrschenden Gesetzmäßigkeit in schroffstem Widerspruch stände. Denn wenn wir auch bei der Anschauung die einzelnen Realitäten an eine andere Stelle versetzten, so müßten doch, wenn diese Versetzung

---

mehrdimensionalen Raumes zu plaidiren — eine Anschauungsweise, die aber offenbar erst recht ganz und gar „nicht kantisch" ist, weil sie ja die objektive Realität des Raumes (sey es auch eines vier- oder mehrdimensionalen) zur Voraussetzung hat und mithin der von Kant behaupteten Idealität der Raum-Anschauung diametral widerspricht.

nach ganz bestimmten Gesetzen erfolgte, unter gleichen Wahrnehmungsbedingungen sämmtliche Realitäten in gleicher Weise versetzt werden, in welchem Falle die Ordnung derselben, ihre Stellung gegen einander von einer derartigen Manipulation doch nicht betroffen werden könnte, sondern unverändert dieselbe bleiben müßte.*)

Dem scheint nun freilich die schon erwähnte Thatsache zu widersprechen, daß uns eben dieselben Dinge, die wir durch Vermittelung des Tastsinnes drei-dimensional ausgedehnt vorstellen, mittelst des Gesichtssinnes zwei-dimensional ausgedehnt erscheinen. Denn sie liefert den Beweis, daß die objektiv-reale Ordnung eines gegebenen Mannigfaltigen verschieden aufgefaßt, bezw. durch die Art der Auffassung in eigenthümlicher Weise modificirt werden kann. Wie sollen wir uns nun diese eigenthümliche Modifikation erklären? Das Räthsel löst sich, wenn man bedenkt, daß alle durch Vermittelung des Auges von einem gegebenen Standpunkt aus gewonnenen Collektiv-Vorstellungen einseitig und darum unvollständig sind, und daß der damit in Zusammenhang stehende Umstand, daß das vorstellende Subjekt den verschiedenen, zugleich wahrgenommenen Realitäten gegenüber nicht die gleiche Stellung einnimmt, eine Ungleichheit der Wahrnehmungsbedingungen in Bezug auf die einzelnen theils näheren, theils entfernteren Realitäten erzeugt, die, so lange sie nicht als

*) Vergl. Johannes Müller, Handbuch der Physiologie: Ueber das Aufrecht- oder Verkehrtsehen: „Meine Ansicht der Sache ..... ist die, daß, wenn wir auch verkehrt sehen, wir niemals anders als durch optische Untersuchungen zu dem Bewußtseyn kommen können, daß wir verkehrt sehen, und daß, wenn alles verkehrt gesehen wird, die Ordnung der Gegenstände in keiner Weise gestört wird. Es ist wie mit der täglichen Umkehrung der Gegenstände mit der ganzen Erde, die man nur erkennt, wenn man den Stand der Gestirne beobachtet, und doch ist es gewiß, daß innerhalb 24 Stunden etwas im Verhältniß zu den Gestirnen oben ist, was früher unten war. Daher findet beim Sehen auch keine Disharmonie zwischen Verkehrtsehen und Geradefühlen statt; denn es wird eben alles, auch die Theile unseres Körpers, verkehrt gesehen und alles behält seine relative Lage. Auch das Bild unserer tastenden Hand kehrt sich um. Wir nennen daher die Gegenstände aufrecht, wie wir sie eben sehen."

*solche erkannt wird*, über den wahren Thatbestand täuschen und demzufolge eine *scheinbare Verschiebung* in der *Stellung der einzelnen Realitäten gegen einander* für die Anschauung zur Folge haben muß. Denn die Durchsichtigkeit bezw. Nicht-Wahrnehmbarkeit der Luft in Verbindung mit dem Umstande, daß die undurchsichtigen Körper die hinter ihnen in gleicher Gesichtslinie liegenden für uns ganz oder theilweise verdecken und dadurch ebenfalls unserer Wahrnehmung entziehen, bringt naturgemäß das Phänomen des scheinbaren Aneinanderrückens und Nebeneinandertretens oft weit von einander entfernter Gegenstände hervor, und dieses Phänomen bewirkt, daß für die Anschauung mittelst des Auges die Tiefen-Dimension verschwindet und demgemäß die täuschende Illusion der zwei-dimensionalen Ausdehnung des in Wahrheit drei-dimensional Ausgedehnten oder richtiger drei-dimensional *Geordneten* entsteht.*) Diese der Anschauung im engeren Sinne eigenthümliche Umgestaltung des objektiv-realen Verhältnisses ist aber eben deshalb kein Akt der Willkür, sondern sie erfolgt, wie wir sahen, auf durchaus gesetzmäßigem Wege, ein Umstand, der übrigens auch darin seine Bestätigung findet, daß die Regeln, nach denen sie sich vollzieht, den Inhalt einer besonderen Wissenschaft bilden, nämlich den Inhalt der Wissenschaft der Perspektive.

Aus dieser Darlegung des wirklichen Thatbestandes nun ergiebt sich eine für die Frage nach der Möglichkeit eines vier- oder mehr-dimensionalen Raumes entscheidende Konsequenz. Denn da alle die Umstände, durch die die besprochene, eigenthümliche Modifikation der

*) Wenn sich der unbefangene Beobachter auch nicht in der Weise, wie es hier geschehen, Rechenschaft giebt von den Gründen, die seine Ueberzeugung, daß der Raum in Wirklichkeit nicht zwei, sondern drei Dimensionen habe, bestimmen, so drängt sich ihm die Erkenntniß des objektiven Thatbestandes doch unwillkürlich durch die sich stets wiederholende Erfahrung auf, daß jede *Veränderung seiner Stellung zur Außenwelt* auch unmittelbar *eine Veränderung* bezw. *eine neue Verschiebung in der Stellung der einzelnen Erscheinungen gegen einander* zur Folge hat, eine Erfahrung, der die Erkenntniß, daß die Gruppirung des Mannigfaltigen, die uns das Auge von einem gegebenen Standpunkt aus liefert, nicht die objektiv-reale seyn kann, ganz von selbst entspringt.

betreffenden, objektiv-realen Verhältniſſe bei der Anſchauung im engeren Sinne herbeigeführt wird, bei der Anſchauung im weiteren Sinne, nämlich bei der durch den Taſtſinn vermittelten Collektiv-Vorſtellung **fortfallen**, indem uns die Bewegung des taſtenden Organs eine Wahrnehmung der betreffenden, einzelnen Realitäten von allen Seiten und unter völlig gleichen Wahrnehmungsbedingungen (nämlich überall durch direkte Berührung) geſtattet, — ſo muß hieraus geſchloſſen werden, daß die Vorſtellung des drei-dimenſionalen Raumes die betreffenden, objektiv-realen Verhältniſſe adäquat widerſpiegelt und ſie eben ſo rein und richtig zum Ausdruck bringt wie die Vorſtellung der ein-dimenſionalen Ausdehnung die Folge der Erſcheinungen „in der Zeit".

## II. Abſchnitt.

### Ueber den Unterſchied zwiſchen dem extremen und dem gemäßigten Idealismus in Bezug auf Raum und Zeit.

Es kann dem aufmerkſamen Leſer nicht entgangen ſeyn, daß die von mir im vorigen Abſchnitt gegebene Auseinanderſetzung über den Sinn der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit mit der in der tranſcendentalen Aeſthetik niedergelegten Anſchauungsweiſe Kant's keineswegs durchweg in Uebereinſtimmung ſteht, ſondern daß ſie ihr vielmehr in einem weſentlichen Punkte ganz direkt widerſpricht. Denn nach meiner Ueberzeugung ſind ja Raum und Zeit zwar allerdings, wie Kant's genialer Scharfblick erkannte, als bloße Vorſtellungsformen, aber doch als Formen der Vorſtellung objektiv-realer Verhältniſſe, nämlich als Formen, mit deren Hülfe wir eine Vielheit von Erſcheinungen zu äußerer Einheit verbinden, um uns ſolchergeſtalt die Coexiſtenz und das Nacheinanderſeyn derſelben zu veranſchaulichen, zu betrachten. Kant dagegen giebt zu verſtehen, daß die betreffenden Verhältniſſe ſelbſt nur in unſerer Vorſtellung und nur für dieſe exiſtiren, da ſie ja ſeiner Meinung nach „mit Raum und Zeit verſchwinden würden", wenn wir „unſer Subjekt oder auch nur die ſubjektive Beſchaffenheit der Sinne

überhaupt aufheben könnten",*) ja er versichert geradezu, daß wir mit Hülfe der Raum-Vorstellung auch nicht einmal objektiv-reale Dinge „in ihrem Verhältniß auf einander" vorstellen, „noch irgend welche Bestimmung derselben ..... die bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte".*) Um aber jedes Mißverständniß in dieser Beziehung unmöglich zu machen, erklärt er bei Besprechung der Idealität der Zeit schließlich noch ganz ausdrücklich die Zeitfolge für eine bloße, allerdings aus der eigenthümlichen Organisation unserer Sinnlichkeit sich mit Nothwendigkeit ergebende Fiktion.**) Endlich hat auch das ganze Kapitel vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe", demzufolge die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Einwirknng des Verstandes auf die Sinnlichkeit entspringen, sowie die merkwürdige Annahme eines „von aller Erfahrung unabhängigen" reinen Anschauens und Denkens, sowie die Behauptung Kant's, daß nur durch diesen Umstand sich die Allgemeingültigkeit und apodiktische Gewißheit der mathematischen Sätze erklären lasse, nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn. Diese ganze Anschauungsweise ist aber meiner Ueberzeugung nach aus drei Gründen unhaltbar: 1) weil ein von aller Erfahrung unabhängiges reines Anschauen ein Unding ist, wovon sich Jeder durch einiges Nachdenken leicht überzeugt; 2) weil, wenn eine Vielheit von Realitäten objektiv gegeben ist, sie nothwendig in irgend welcher Ordnung gegeben seyn muß, welche objektiv-reale Ordnung, wie ich oben ausgeführt habe, die Reihenfolge der Wahrnehmung und damit die subjektive Ordnung der Vorstellungselemente in der jene Realitäten zusammen befassenden Collektiv-Vorstellung bestimmt; 3) weil mit der objektiven Realität der von uns räumlich und zeitlich vorgestellten Verhältnisse, auch

*) Vergl. Kr. d. r. V. K. 48 bezw. 36.

**) Vergl. Kr. d. r. V. K. 45: „Wenn aber ich selbst oder ein ander Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme."

die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe, die sich alle direkt auf jene Verhältnisse beziehen, steht und fällt.

Was den ersten dieser drei Punkte betrifft, so braucht hier nur noch einmal kurz auf die an anderer Stelle bereits ausführlich beleuchtete Thatsache hingewiesen zu werden, daß wir zur Kenntniß der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse eben auch nur durch Erfahrung, nämlich nur durch Anschauung und Wahrnehmung wirklicher, objektiv-realer Dinge und Vorgänge gelangen, und daß wir unabhängig von aller Erfahrung, d. h. wenn wir niemals wirkliche Dinge und Vorgänge wahrgenommen hätten, nun und nimmer Kenntniß von den einfachsten geometrischen und arithmetischen Wahrheiten erlangen könnten. Daß die betreffenden Verhältnisse, weil sie rein formale sind, mit dem Wesen der wahrgenommenen Dinge und Vorgänge nichts zu schaffen haben, daß sie eben deshalb für alle ohne Unterschied gelten und ohne Rücksicht auf die qualitative Beschaffenheit derselben mit Hülfe der einfachsten Anschauungsmittel gesondert vorgestellt und adäquat erkannt werden können: dies alles schließt die Richtigkeit der obigen Behauptung nicht aus. Im Gegentheil, das Faktum, daß wir zu ihrer Erkenntniß überhaupt der Anschauungsmittel (seyen es auch bloße Linien und Punkte) bedürfen, ist an sich schon der beste Beweis dafür, daß jene Verhältnisse nicht rein, d. h. nicht ohne alle Erfahrung, nicht ohne wirkliche Anschauung oder Veranschaulichung erkannt und eingesehen werden können: denn auch Punkte und Linien sind wirkliche Dinge, objektiv gegebene Realitäten und ihre Wahrnehmung ist wie jede Wahrnehmung unbezweifelbare, positive d. i. wirkliche Erfahrung.*)

*) Wie unmöglich es ist, das rein Formale der Anschauung und Veranschaulichung (die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse) von dem Stofflichen, das immer zugleich ein qualitatives Moment bei sich führt, völlig loszulösen und als etwas unabhängig von jenem in einer sogenannten „reinen" Anschauung realiter Gegebenes zu betrachten: das erhellt übrigens am augenfälligsten aus dem Umstand, daß Kant selbst die Bewegung, die doch auch nur „im Raume" möglich ist, sowie die Veränderung, ohne welche der Zeitbegriff keinen Sinn hat, nicht unter die „Data a priori" aufnehmen zu können glaubte, weil, wie er sagt, „das Bewegliche etwas sey, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden

All dies erkannte nun freilich Kant selbst recht gut. Denn er erklärt ja (R. 695) ausdrücklich: „daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel"; er ist aber trotzdem der Meinung, „daß sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung entspringe". Forschen wir aber nach einer Erklärung dieses Widerspruchs, so finden wir, daß er in Wahrheit unter seinen „Erkenntnissen a priori" nicht von aller Erfahrung unabhängige, sondern vielmehr bloß solche versteht, die seiner Meinung nach lediglich in der Natur unseres Erkenntnißvermögens, d. i. lediglich subjektiv begründet sind, die dem, was der denkende und vorstellende Geist als solcher zur Erfahrung hinzubringt, entspringen — unter Erkenntnissen a posteriori dagegen solche, die im Wesen des objektiv Realen als solchem

werde" und weil auch zur Vorstellung der Veränderung „die Wahrnehmung von irgend einem Daseyn und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung gefordert" werde. (Vergl. R. 48.) Als ob dieses Argument nicht für alle räumlichen und zeitlichen Verhältnisse Geltung hätte! Als ob Kugeln, Triangel, Kegel, überhaupt alle regelmäßig oder unregelmäßig gestalteten Körper oder Figuren nicht auch lauter Dinge wären, die im Raum „nur durch Erfahrung" gefunden werden, und als ob zur Vorstellung der zeitlichen Succession nicht auch in jedem Falle die Wahrnehmung „von irgend einem Daseyn und der Succession seiner Bestimmungen", ja die Wahrnehmung wirklicher Veränderungen und mithin Erfahrung gefordert werde! Daß wir uns Kugeln, Dreiecke, ja sogar Körper und Figuren, die uns vielleicht noch nie in der Erfahrung vorgekommen sind, selbst konstruiren und uns mit Hülfe der Zahlenreihe zeitliche Verhältnisse der mannigfachsten Art in der Reflexion veranschaulichen können, ändert an diesem Faktum ebensowenig als der Umstand, daß wir bei solcher Konstruktion vom qualitativen Moment ganz absehen und uns lediglich um die formalen Verhältnisse der betreffenden Realitäten bekümmern, denn auch Bewegungen, die uns vielleicht noch niemals vorgekommen sind, können wir so gut wie Dreiecke ꝛc. entweder in der Phantasie oder auf dem Papier „konstruiren" und das qualitative Moment ist auch in allen oben angeführten Fällen so gut wie in allen überhaupt möglichen, jederzeit vorhanden. (Bei den auf Papier konstruirten Figuren repräsentiren Bleistift oder Tinte das qualitative Moment, jede Zahl aber repräsentirt schon durch ihre Individualität einen von jedem andern verschiedenen, qualitativ bestimmten Vorstellungsakt.) Uebrigens mag hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß Kant mit obiger Behauptung, „daß die Veränderung nicht unter die Data a priori gezählt werden könne", seiner eignen wenige Seiten vorher gegebenen Versicherung, daß die Veränderung zur Erscheinung gehöre und daß mit dem Begriff der Zeit auch der der Veränderung fortfalle (R. 45), diametral widerspricht.

wenigſtens mitbegründet gedacht werden müſſen (hierher rechnet er alles, was durch *Empfindung* zu unſerer Wahrnehmung gelangt, d. h. alles Qualitative). Dies hat nun an ſich ſeinen guten und durchaus verſtändlichen Sinn; es iſt aber eine Ungenauigkeit der Ausdrucksweiſe, dergleichen in *dieſem Sinne* aprioriſtiſche Erkenntniſſe, wie Kant thut, als von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniſſe (R. 696) zu bezeichnen, weil ſie doch eben *als Erkenntniſſe* auf alle Fälle erſt aus der Erfahrung entſpringen. Dieſen letzten Punkt ausdrücklich zu betonen, erſcheint aber um ſo nothwendiger, weil jene Ungenauigkeit der Ausdrucksweiſe gar zu leicht zu allerhand bedenklichen Irrthümern und Mißverſtändniſſen Veranlaſſung giebt, wie ſie denn ganz offenbar Kant ſelbſt zu der Idee eines von aller Erfahrung unabhängigen, wirklichen Erkennens, nämlich zu der Idee eines angeblich von aller Empfindung gänzlich freien, „reinen" Anſchauens und Denkens verführte — eine Idee, die freilich mit der richtigen Erkenntniß, daß alles Erkennen mit der Erfahrung anfängt, in unlösbarem Widerſpruche ſteht. Ob die rein formalen mathematiſchen Wahrheiten nun als aprioriſtiſche Erkenntniſſe in dieſem Sinne, d. h. als ſolche, die ihren zureichenden Grund lediglich in unſerm Erkenntnißvermögen haben, von objektiv realen Verhältniſſen aber ganz unabhängig ſind, angeſehen werden können, das iſt freilich eine andre Frage, zu deren Entſcheidung die Thatſache, daß die *Erkenntniß* dieſer Wahrheiten nicht von aller Erfahrung unabhängig iſt, ſondern wie jede andere Erkenntniß nur durch Erfahrung erlangt werden kann, in keiner Weiſe ausreicht. Zur Erledigung derſelben verweiſe ich daher auf den zweiten und dritten der oben erwähnten Gründe, die meine Ueberzeugung in dieſer Beziehung beſtimmen.

Zu Punkt 2 muß hier betont werden, daß, wenn man das Vorhandenſeyn einer objektiv-realen Ordnung bezw. Reihenfolge des zugleich oder nach einander wahrgenommenen Mannigfaltigen leugnen oder bezweifeln will, man nothwendig auch das objektiv reale Daſeyn einer aus zugleich oder nach einander exiſtirenden Realitäten ſich zuſammenſetzenden *Vielheit* beſtreiten und in Zweifel ziehen muß, weil jede gegebene Vielheit, wie an ſich klar iſt, noth-

wendig irgend welche Anordnung der einzelnen sie konstituirenden Realitäten aufweisen muß. Es bleibt somit nur noch zu untersuchen, ob es denkbar ist, daß Kant überhaupt gar nicht an die objektiv reale Existenz einer Vielheit von Einzeldingen geglaubt habe, sondern vielmehr der Meinung gewesen sei, daß alle Vielheit als solche nur im vorstellenden Geist und nur für diesen existire. Für diese Annahme scheint zunächst schon der Umstand zu sprechen, daß sich der Begriff der Vielheit auf seiner Tafel der Kategorieen findet, welch letztere ja seiner ausdrücklichen Versicherung zufolge lediglich für die Erscheinungswelt Sinn und Bedeutung besitzen. Indessen läßt sich dieser Umstand auch durch die Annahme erklären, daß er lediglich die zusammenfassende Vorstellung, die das Wort Vielheit bezeichnet, und die ja seiner Ansicht nach erst durch einen besonderen Denkakt zu Stande kommt, als eine nur im denkenden Geist vorhandene betrachtete, an der objektiven Realität eines außer uns existirenden Mannigfaltigen dagegen nicht zweifelte. Hiermit stimmt denn auch die realistische Grund-Anschauung der transscendentalen Aesthetik, in der fortgesetzt von Gegenständen, die uns afficiren (R. 37), von Gegenständen an sich selbst (R. 46, 49—50 ꝛc.), von transscendentalen Objekten (R. 52) ꝛc. die Rede ist, sowie die ausdrückliche Versicherung der unzweifelhaften Realität einer vom Subjekt dem Daseyn nach verschiedenen Außenwelt, die Kant in seiner Widerlegung des Berkeley'schen Idealismus gegeben hat, durchaus überein. Dagegen ist nicht zu verkennen, daß andererseits auch ein starker Zug von extremem, die objektive Realität der Außenwelt bedenklich in Frage stellendem Idealismus durch die Kritik d. r. V. geht und daß besonders in der Kategorieenlehre eine Anschauungsweise zu Tage tritt, derzufolge konsequenterweise auch die Mannigfaltigkeit der „empirischen" Anschauung als eine lediglich im vorstellenden Geist und nur für diesen vorhandene, d. h. als eine Mannigfaltigkeit, der keinerlei objektiv-reale Vielheit zu Grunde liegt, angesehen werden müßte.*) Indessen, auch vom

*) Bemerkenswerth sind in dieser Beziehung ganz besonders verschiedene Wendungen in dem Abschnitt über die ursprünglich-synthetische Einheit der Apper-

Standpunkt eines ſolchen extremen Idealismus muß doch immer noch wenigſtens eine Vielheit von denkenden Einzelweſen angenommen werden, die doch auch entweder zugleich oder nacheinander da ſeyn müſſen, ein objektiv-reales Verhältniß, das nur mit Hülfe der Raum- und Zeit-Vorſtellung veranſchaulicht werden kann. Letzteres ſcheint Kant ganz überſehen zu haben. Denn welches auch ſeine wahren Gedanken in Betreff der Realität der Außenwelt geweſen ſeyn mögen — eine Frage, die bei den ſich vielfach widerſprechenden Ausführungen der Vernunftkritik über dieſen Punkt ſchwerlich jemals endgültig entſchieden werden kann — das Eine ſteht auf alle Fälle feſt: daß er nämlich das Nacheinander und das Nebeneinander der Erſcheinungen und damit zugleich alle räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe als lediglich der Vorſtellungswelt angehörige Phänomene, denen keinerlei objektiv-reale Verhältniſſe entſprächen, betrachtete. Will man alſo nicht annehmen, daß er überhaupt alle objektiv-reale Vielheit geleugnet habe, was doch, wie ſchon bemerkt, wenigſtens hinſichtlich der denkenden Einzelweſen nicht der Fall geweſen ſeyn kann, ſo bleibt nur übrig, ihm die Meinung zuzuſchreiben, daß objektiv genommen zwar eine Vielheit vorhanden ſey, daß dieſe Vielheit aber weder als eine zugleich exiſtirende (d. i. für die Anſchauung räumliche) noch als eine zeitlich auf einander folgende angeſehen werden könne. So wunderlich dieſe Auffaſſung auch iſt, ſo ſcheint es mir doch im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß wir dieſelbe bei ihm vorauszuſetzen haben,

---

ception, ſowie die Ausführungen dieſes Abſchnittes überhaupt, denen zufolge es durchaus nothwendig iſt, daß uns irgendwie ein Mannigfaltiges in der Vorſtellung gegeben wird, wenn wir überhaupt zum Selbſtbewußtſeyn, d. h. zum Bewußtſeyn eines im Wechſel „empiriſcher" Zuſtände beharrenden, weſentlich einigen, denkenden Ich gelangen ſollen — Ausführungen, aus denen man ſchließen könnte, daß nach Kant's Meinung auch das Mannigfaltige als ſolches für die Zwecke des Selbſtbewußtſeyns vom denkenden Geiſt allererſt geſchaffen werde und daß letzterer ſomit nicht bloß ein ihm von außen gebotenes Mannigfaltige mit Hülfe der Anſchauungsformen und Kategorieen zur Einheit des Selbſtbewußtſeyns verbinde. Vergl. den betreffenden Abſchnitt R. 731 ff.

wobei im Auge zu behalten ist, daß er vermuthlich übersah, daß alles Zugleichseyn sich nicht bloß in unserer, sondern überhaupt in jeder möglichen Anschauung als ein räumliches Nebeneinander darstellen muß. Er war sich eben offenbar über diesen Punkt sowie überhaupt über die Unvereinbarkeit des extremen Idealismus mit einem vernünftigen Realismus nicht ganz klar. Veranlassung zu der eben erwähnten wunderlichen Auffassung aber mag ihm vielleicht die Thatsache gegeben haben, daß wir auch das räumlich zugleich gegebene Mannigfaltige in der Reflexion nur nach einander vorstellen können, ein Umstand, aus dem er geschlossen zu haben scheint, daß alles Nacheinander als solches nur durch unsere Art, die Dinge vorzustellen, entstehe, und daß demgemäß auch alle von uns vorgestellten zeitlichen Verhältnisse und in analoger Weise auch die des räumlichen Nebeneinander (weil dieses als Zugleichseyn einen direkten Bezug auf das Nacheinander verräth) durchaus nur in unserer, die objektivrealen Verhältnisse nicht so, wie sie wirklich sind, percipirenden Vorstellung existirten. Daß dies aber nicht der Fall ist, daß die Folge unserer Vorstellungen selbst vielmehr ebenfalls ein objektivreales Verhältniß ist und daß nur auf diesem Umstand die Thatsache, daß das objektiv zugleich Gegebene (das wir übrigens sehr gut von dem objektiv einander Folgenden zu unterscheiden wissen) in der Reflexion nach einander vorgestellt wird, beruht: dies alles erhellt von selbst.

Wie dem aber auch seyn mag, Faktum ist, daß Kant selbst sich durch die vorausgesetzte Idealität aller räumlichen und zeitlichen Verhältnisse thatsächlich zu der Konsequenz gedrängt sah, auch die objektive Gültigkeit der Kategorieen zu bestreiten und geradezu zu behaupten, daß sie lediglich der Ausdruck subjektiver Bewußtseynseinheiten seyen und uns keinerlei Gewähr für das thatsächliche Vorhandenseyn der in ihnen gedachten Relationen geben bezw. nicht als der Ausdruck objektiv-realer Beziehungen angesehen werden könnten. Daß aus einer solchen Anschauungsweise aber Widersinnigkeiten und Widersprüche der mannigfachsten Art entstehen, daß beispielsweise mit der objektiven Gültigkeit des

Kausalitätsgesetzes auch die Realität der Außenwelt geradezu in Zweifel gezogen oder doch wenigstens für unbeweisbar erklärt werden muß, ja daß mit der Realität der zeitlichen Succession sogar die Realität unsres eignen Geisteslebens, dessen wir doch unmittelbar durch eine Reihe aufeinander folgender Empfindungen und Vorstellungen gewiß sind, steht und fällt: das alles ist an andrer Stelle (vergl. meine Abhandlung: Die Substanz als Ding an sich) bereits ausführlich dargethan worden, weshalb hier nicht noch einmal des Näheren darauf eingegangen werden soll. Sind doch ohnehin Aeußerungen, wie die auf Seite 45 (R) der Vernunftkritik sich findende: daß unter dem Gesichtspunkt der Idealität des Raumes, die objektive Realität „gänzlich wegfalle, außer sofern sie bloß empirisch sey, d. h. den Gegenstand selbst bloß als Erscheinung ansehe", sowie die auf Seite 209 aufgeworfene Frage, ob bei Abstraktion von der Sinnlichkeit „überhaupt noch ein Objekt übrig bleibe", für sich allein schon charakteristisch genug, um zu beweisen, daß Kant durch den extremen Idealismus, der ihn die objektive Realität aller räumlichen und zeitlichen Verhältnisse leugnen ließ, thatsächlich zum Zweifel an der objektiven Realität der Außenwelt selbst (oder doch zum mindesten an der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit dieser Realität) gedrängt wurde, so sehr er sich auch an anderer Stelle, beispielsweise bei Gelegenheit der Widerlegung des Berkeley'schen Idealismus, gegen derartige Konsequenzen seiner Anschauungsweise verwahrte.

Alle diese Widersprüche aber verschwinden, wenn man erkennt, daß Raum und Zeit zwar wirklich lediglich gedachte Einheiten, bloße Vorstellungsformen sind, daß sie aber als Formen der Vorstellung objektiv-realer Verhältnisse angesehen werden müssen. *)

*) Es erscheint, um Mißverständnissen vorzubeugen, nothwendig, an dieser Stelle noch besonders zu betonen, daß meine Behauptung, wir stellten mit Hülfe von Raum und Zeit objektiv reale Verhältnisse vor, nicht so zu verstehen ist, als sollte damit gesagt seyn, daß geometrische Figuren und Zahlen als solche irgend welche objektive Realität besitzen, bezw. daß sie irgend wo anders existiren als in

## III. Abschnitt.

### Ueber den Werth der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit.

Das Resultat, das sich bei der in den vorigen Abschnitten vorgenommenen Untersuchung über die Natur des Raumes und der Zeit ergeben hat, wird für Viele gewiß ein überraschendes seyn, ja es wird aller Wahrscheinlichkeit nach sowohl Anhänger wie Gegner Kant's durch seine relative Negativität befremden. Denn Mancher wird ohne Zweifel der Meinung zuneigen, daß bei solcher Einschränkung vom Idealismus der transscendentalen Aesthetik nicht mehr viel übrig bleibe und daß dasjenige, was übrig bleibe, keinen großen Werth besitze, indem die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit so aufgefaßt, wie ich sie auffasse, nicht nur ihre ursprüngliche Bedeutung verliere, sondern überhaupt zu nahezu vollständiger philosophischer Bedeutungslosigkeit herabsinke. Solchem Skepticismus gegenüber muß aber aufs Nachdrücklichste betont werden, daß diese Lehre, auch in der Beschränkung, die ich ihr im Obigen gegeben habe, noch eine große,

---

der Anschauung und im reflektirenden Geiste des vorstellenden Subjektes. Denn objektiv genommen ist meiner Meinung nach nur eine Vielheit, theils zugleich (in ganz bestimmter Gruppirung), theils nacheinander (in ganz bestimmter Reihenfolge) gegebener, unter einander direkt oder indirekt in Kausalzusammenhang stehender, äußerlich aber gesonderter Realitäten vorhanden, welche Vielheit lediglich wir mit Hülfe der räumlichen und zeitlichen Anschauung, zu jenen äußeren Einheiten, die wir in der Zahl oder geometrischen Figur vorstellen, verbinden. Hieraus folgt aber ganz von selbst, daß die mathematischen Lehrsätze, die es nur mit den Verhältnissen der Zahlen und geometrischen Figuren als solchen, d. h. nur mit den kausalen Beziehungen der in der betreffenden Zahl oder Figur verbundenen Formelemente (Einheiten oder Linien, Winkel ꝛc.) als solchen zu thun haben, sich auch jederzeit nur auf Erscheinungen in Kant's Sinne, d. h. nur auf (anschaulich oder durch Veranschaulichung) vorgestellte Realitäten beziehen können, nicht aber auf objektiv reale Dinge, die als solche weder Kugeln, noch Kegel, noch Dreien, noch Zehnen sind, sondern jederzeit nur in unserer, eine Vielheit von Realitäten zu äußerer Einheit verbindenden Vorstellung als solche erscheinen. Hiermit erledigen sich denn auch alle Einwände, die man etwa (nach dem Vorgang Kant's) auf Grund der Apodikticität der Mathematik gegen meine Auffassung der Idealität von Raum und Zeit geltend machen könnte, von selbst.

ja eine geradezu eminente Bedeutung besitzt, indem sie uns die Möglichkeit giebt, gewisse Schwierigkeiten, die die Philosophie von Alters her beunruhigt haben und die bisher unüberwindlich schienen, zu überwinden. Man gestatte mir zur Begründung dieser meiner Behauptung auf die betreffenden, hier in Betracht kommenden Probleme, die von der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, von der begrenzten oder unbegrenzten Theilbarkeit des Stoffes und von der Natur des zwischen Kraft und Stoff bestehenden Verhältnisses handeln, hier etwas näher einzugehen.

Bleiben wir zunächst bei dem letzten der eben berührten Punkte stehen. Die Frage nach der Natur des Verhältnisses zwischen Kraft und Stoff ist eines der Grundprobleme, ja man könnte fast sagen, das Grundproblem aller Philosophie. Denn der in dem Gegensatz von Kraft und Stoff (und in den verwandten von Gott und Welt, Seele und Körper, Denken und Ausdehnung bei Spinoza) zum Ausdruck kommende Dualismus, der auf zwei toto genere verschiedene Grundprincipien alles Seyende hinzudeuten scheint, widerstreitet dem fundamentalsten Bedürfniß des denkenden Geistes, bezw. er steht in diametralem Gegensatz zu dem Einheitsstreben unserer Vernunft. Es kann daher auch nicht verwundern, daß dieser Umstand von jeher den Scharfsinn denkender Köpfe herausgefordert und sie zu Versuchen angereizt hat, diesen der Vernunft unerträglichen Dualismus zu überwinden. Diese Versuche, die sämmtlich darauf hinausliefen, daß man bald das Eine, bald das Andre der beiden Principien zum herrschenden erhob und ihm das Andre mehr oder minder geschickt unterordnete, führten aber bisher noch zu keinem definitivem Resultat, und die Kämpfe zwischen den Anhängern und Gegnern beider Principien bilden wie in den ältesten Zeiten so auch heute noch (jetzt allerdings neben den erkenntnißtheoretischen Streitfragen) den Hauptinhalt der Philosophie. Ja diese Kämpfe wurden wo möglich noch hitziger, die Gegensätze noch schroffer, seit mit der zunehmenden Erstarkung der Naturwissenschaft mehr und mehr die Erkenntniß durchdrang, daß die übrigen Gestalten, in denen der Dualismus der Erscheinungswelt seinen Ausdruck findet,

die Gegensätze von Gott und Welt, Körper und Seele, Natur und Geist ꝛc. sämmtlich direkt oder indirekt auf den zwischen Kraft und Stoff bestehenden zurückzuführen sind und nur in ihm und mit ihm zugleich ihre Lösung finden können. Der letzterwähnte aber schien nur immer unbegreiflicher und mysteriöser, die Thatsache, daß Kraft und Stoff im ganzen Bereich der Wirklichkeit unzertrennlich aneinander gekettet zu seyn scheinen und daß wir so wenig eine Kraft ohne Stoff wie einen Stoff ohne Kraft vorzustellen im Stande sind, nur immer unfaßbarer zu werden, je mehr man das hier verborgene Geheimniß zu enträthseln und ihm auf die Spur zu kommen, je eifriger man das betreffende Verhältniß zu ergründen und klar zu legen sich bemühte. Dazu kam noch, daß sich mehr und mehr herausstellte, daß für die Naturwissenschaft im Grunde nur die Kräfte in Betracht kommen, die Materie dagegen, wie Lange bemerkt, bei Licht betrachtet, in der modernen Naturwissenschaft „eine sehr überflüssige Rolle spielt" — eben dieselbe Materie, die doch zugleich als „Trägerin der Kräfte" scheinbar nicht entbehrt werden kann. Interessant sind in dieser Beziehung ganz besonders die mannigfachen Versuche ernster Forscher, die Kraft, auf die es ihnen allein ankommt, vom Stoff zu emancipiren, die verschiedenartigen Bestrebungen, Kraft ohne Stoff zu denken, jene Bestrebungen, die in der Annahme punktueller Atome (ausdehnungsloser Körperpunkte oder auch bloßer Kraftmittelpunkte) einen so charakteristischen Ausdruck gefunden haben und auf welche auch die Behauptung Weber's, „daß man zu einem Begriff von Masse gelangen könne, an welchem die Vorstellung von räumlicher Ausdehnung gar nicht nothwendig hafte", zurückgeführt werden muß. Denn wenn aus derartigen Anschauungen und Tendenzen ernster Forscher einerseits die Ueberflüssigkeit des Stoffes für die Naturerklärung in evidenter Weise hervorgeht, wenn mit Helmholtz*) zu reden „eine reine Materie für die übrige Natur ganz gleichgültig wäre, weil sie nie eine Veränderung in dieser oder in unsern Sinnesorganen bedingen

*) Vergl. seine Abhandlung über die Erhaltung der Kraft.

könnte“ und wenn trotz alledem doch andererseits die Annahme bloßer Kraftmittelpunkte als letzter Elemente aller Dinge nicht allgemein durchzudringen vermochte, weil wir uns von der Vorstellung, daß ein besonderer materieller Träger der Kraft in jedem Falle nothwendig sey, nicht frei zu machen im Stande sind, bezw. weil die Voraussetzung körperloser Kräfte unserm Denken widerstrebt — so ist es nur natürlich, daß diese auffallende Thatsache immer aufs Neue zu Erklärungsversuchen herausfordern und zu den mannigfachsten Kommentaren Veranlassung geben mußte. Gleichwohl hat keine dieser Hypothesen sich bisher allgemeine Anerkennung zu verschaffen gewußt. Helmholtz selbst hat zwar schon auf den wahren Sachverhalt hingedeutet, indem er unmittelbar nach den citirten Worten fortfuhr: „eine reine Kraft wäre etwas, was daseyn sollte — und doch wieder nicht daseyn, weil wir das Daseyende Materie nennen“. Indessen ist diese Wendung doch zu unbestimmt, um als Erklärung gelten zu können; denn sie fordert unmittelbar zu der neuen Frage heraus: „aber warum nennen wir das Daseyende Materie?“ Lange kam der Sache noch näher; er hat bei Besprechung dieser Helmholtz'schen Wendung auf die Frage, warum wir keine „reine“ Kraft annehmen können, die Antwort gegeben, daß der Grund hierfür in der „psychischen Nothwendigkeit, welche uns unsre Beobachtungen unter der Kategorie der Substanz erscheinen läßt“, gesucht werden müsse. „Wir nehmen“, so führt er aus — „nur Kräfte wahr, aber wir bedürfen einer beharrlichen Trägerin dieser wechselnden Erscheinungen, einer Substanz.“ Hiergegen ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß der Begriff der Beharrlichkeit (der sich übrigens mit dem Substanzbegriff keineswegs deckt, weil er ihn nicht erschöpft) sich recht wohl mit dem Kraftbegriff vereinigen läßt, und daß in dem Begriff einer beharrlichen Kraft kein Widerspruch liegt, wie Lange vorauszusetzen scheint. Im Gegentheil müssen wir die Kräfte sogar beharrlich denken und auch in dem Falle, daß wir sie als bloße „Qualitäten der Materie“ fassen, doch immer als beharrliche Qualitäten derselben betrachten. Wechselnde Erscheinungen sind nur die Wirkungen der Kräfte, nicht die Kräfte selbst,

und jene nehmen wir auch allein wahr: die Kräfte werden immer nur aus ihren Wirkungen erschlossen. Für letztere als wechselnde und verschiedenartige Erscheinungen bedürfen wir allerdings eines beharrlichen und qualitativ einheitlichen Trägers, aber als solchen können wir ebenso gut eine Kraft denken wie einen Stoff. Nur dürfen wir allerdings in diesem Falle nicht für jede qualitativ bestimmte Wirkung eine besondere Kraft voraussetzen, die nur unter geeigneten Umständen wirkt, in der Zwischenzeit aber, obwohl vorhanden, dennoch in Unthätigkeit verharrt; gegen die widersinnige Annahme eines solchen bloßen „Vermögens" zu wirken, das zwar immer „Vermögen" wäre, aber gleichwohl nicht immer zu wirken „vermöchte", weist Lange mit Recht auf den Ausspruch Büchner's: eine Kraft, die sich nicht äußert, kann nicht existiren", als auf einen von „gesunder" Anschauung zeugenden hin. Aber jener Widersinn verschwindet auch sofort, wenn wir beispielsweise jedes einzelne Reale als eine qualitativ bestimmte aber wesentlich einheitliche und unausgesetzt thätige, (weil unausgesetzt mit andern in Wechselwirkung stehende) Kraft fassen, die verschiedenartigen Wirkungen derselben Kraft aber als Resultate ihres Zusammenwirkens mit andern Kräften definiren. An einer solchen Kraft hätten wir ohne Frage das von Lange verlangte „beharrliche Subjekt". Woher kommt es nun, daß wir uns trotzdem mit diesem Subjekt nicht begnügen, sondern der Kraft unwillkürlich immer ein stoffliches Element beigeben und dieses als Träger einer Vielheit jener widerspruchsvollen, nur vorübergehend wirksamen Kräfte hypostasiren? woher kommt es, mit Helmholtz zu reden, daß wir das Daseyende Materie nennen?

Die Antwort auf diese Frage nun ergiebt sich für den auf meinem Standpunkt Stehenden aus meiner Auseinandersetzung über die Idealität des Raumes und die Entstehung des Phänomens der Ausdehnung von selbst; darum nämlich müssen wir das Daseyende als Materie denken, weil wir das einzelne Beharrliche gar nicht anschauen, d. h. mit andern Seyenden zugleich existirend und zu ihnen in Beziehungen stehend vorstellen können, ohne es

in den Raum zu versetzen oder, was dasselbe ist, ohne es als ein an dem allem Seyenden gemeinsamen Raum Participirendes, d. i. Ausgedehntes zu betrachten. Sonach findet der Streit über die Natur der vorausgesetzten Urelemente alles Seyenden durch diese Anschauungsweise seine einfachste und natürlichste Lösung: denn es erhellt aus derselben, daß er im Grunde gegenstandslos ist und lediglich einem Mißverständniß über das Wesen der Ausdehnung und damit der Materialität der Dinge entspringt. So gewiß es nämlich ist, daß kein Reales objektiv genommen ausgedehnt ist, ebenso gewiß ist es auch, daß jede beharrliche Realität in der Anschauung als ein Ausgedehntes vorgestellt werden muß und daß demnach auch die Atome, wenn wir sie nach Maaßgabe der uns in der Anschauung gegebenen Dinge in der Phantasie vorstellen bezw. uns ihr Zugleichseyn und ihre gegenseitigen Beziehungen veranschaulichen wollen, nicht anders als im Raume befindlich und folglich ausgedehnt vorgestellt werden können. Verzichten wir aber darauf, eine anschauliche Vorstellung von ihnen und ihren wechselseitigen Beziehungen zu gewinnen, denken wir sie nur mit dem Verstande als zugleich seyende und unter einander in Beziehungen stehende Realitäten, so können wir sie ebenso gut schlechtweg als Kräfte, oder als Wirkende, oder mit einem ähnlichen, ihr Wesen in analoger Weise definirenden Ausdruck bezeichnen. Für die Natur-Erklärung ist es daher auch ganz gleichgültig, ob wir von körperlichen, mit Kräften begabten Atomen oder von bloßen „Körperpunkten" oder Kraftmittelpunkten reden: denn für sie leisten alle drei Begriffe, vorausgesetzt daß man auch die körperlichen Atome untheilbar denkt, genau das Gleiche; nur ist es eine Ungenauigkeit des Denkens, überhaupt von ausdehnungslosen Kraftcentren oder Körperpunkten als von positiven im Raume befindlichen Realitäten zu reden und zwar deshalb, weil wir alles im Raume befindliche Reale nothwendig ausgedehnt vorstellen müssen — und weil ein ausdehnungsloser aber positiv realer Körperpunkt eben deshalb ein Widerspruch in sich selbst ist.

Lange hatte demnach vollkommen Recht, wenn er den Grund für die Thatsache, daß wir keine „reine Kraft" annehmen können,

in einer „pſychiſchen Nothwendigkeit“ ſuchte. Nur irrte er über die Natur dieſer „pſychiſchen Nothwendigkeit“, weil der Subſtanzbegriff, auf den er dieſe Thatſache zurückführte, in Wahrheit dabei gar nicht in Frage kommen kann.*) Dagegen iſt es allerdings ebenfalls eine „pſychiſche Nothwendigkeit“, nämlich die Nothwendigkeit, mit Hülfe der Raum-Vorſtellung anzuſchauen, die uns zwingt, alle beharrlichen Realitäten ausgedehnt vorzuſtellen, während wir doch zugleich in Folge einer andern in der Natur unſeres Denkvermögens begründeten pſychiſchen Nothwendigkeit eben dieſelben Realitäten als mit andern in Wechſelwirkung ſtehende, d. h. als Wirkende oder, was dasſelbe ſagen will, als „Kräfte“ denken müſſen.**) Somit verbreitet die hier gegebene Auseinanderſetzung über die Entſtehung beider Begriffe, wenn ſie uns auch nicht über das Weſen des ihnen zu Grunde Liegenden unterrichtet, doch wenigſtens Klarheit über das von jedem andern Standpunkt betrachtet räthſelhaft und widerſpruchsvoll erſcheinende Verhältniß der Kraft

*) Letzteres auch ſchon deshalb nicht, weil wir die einzelnen anſchaulich vorgeſtellten Realitäten zu andern in Wechſelwirkung ſtehend, mithin in gewiſſer Weiſe durch ſie bedingt denken müſſen, während der Subſtanzbegriff nicht bloß abſolute Beharrlichkeit, ſondern ganz allgemein Unbedingtheit des Daſeyns und Weſens ſtatuirt.

**) Hiermit iſt zugleich geſagt daß auch der Kraftbegriff, ſo gut wie der Begriff der Materie keinen höheren als einen bloß formalen Werth beanſpruchen kann. Denn daß wir alle Dinge entweder mit Kräften begabt oder ſelbſt als Kräfte denken müſſen, hat ſeinen Grund eben lediglich darin, daß unſer Verſtand Kauſalbeziehungen zwiſchen allen Dingen vorausſetzen und demgemäß alle einzelnen Realitäten als Wirkende, d. i. Wirkungen Erzeugende vorſtellen muß. Daß wir aber ſtatt des allgemeinen Ausdrucks: das Wirkende den ſubjektiv gefärbten Ausdruck „Kraft“ gebrauchen, rührt lediglich von dem ſchon von du Bois-Reymond hervorgehobenen Hang zur Perſonifikation her, der uns glauben läßt, daß wir ein Bekanntes an Stelle eines Unbekannten ſetzen, wenn wir als „Urſache der Bewegung“ dasjenige hypoſtaſiren, was wir als Urſache unſrer eignen Körperbewegungen ganz genau zu kennen glauben: die Kraft. Daß durch dieſen Ausdruck aber in Wahrheit für das Verſtändniß der Natur der Dinge nichts gewonnen iſt, daß letztere uns darum nicht minder räthſelhaft und unbegreiflich erſcheinen, und daß du Bois durchaus im Rechte iſt, wenn er ſagt: „die Behauptung, es ſey die gegenſeitige Anziehungskraft, wodurch zwei Stofftheilchen ſich einander nähern, gebe auch nicht den Schatten einer Einſicht in das Weſen des Vorgangs“, das alles erhellt aus dem eben Geſagten von ſelbſt.

zum Stoff. Denn sie macht uns begreiflich, daß beide Abstraktionen nicht auf zwei toto genere verschiedene Grundprincipien alles Seyenden deuten, sondern lediglich auf zwei verschiedenartige Erkenntnißvermögen des vorstellenden Subjektes zurückzuführen sind: nämlich der Stoffbegriff auf das Anschauungsvermögen, der Kraftbegriff aber auf den Kausalbeziehungen voraussetzenden Verstand. Hieraus folgt aber ganz von selbst, daß Kraft und Stoff völlig gleichberechtigte, einander durchaus coordinirte Begriffe sind, und daß alle Versuche, entweder die Kraft dem Stoff oder umgekehrt den Stoff der Kraft unterzuordnen a priori als durchaus verkehrte bezeichnet werden müssen, daß sie aber auch überdies durchaus überflüssige sind, weil der Dualismus, der durch sie überwunden werden soll, gar nicht vorhanden ist bezw. nur die Welt der Vorstellung trifft, die objektiv reale Welt aber in keiner Weise berührt (denn es ist ja eben dasselbe, was wir einerseits als Kraft denken, andererseits sinnlich vorstellen als Stoff).

Mit dem eben erörterten Problem im engsten Zusammenhang steht die zweite der oben erwähnten Streitfragen: die Frage nach der begrenzten oder unbegrenzten Theilbarkeit des Stoffes. Die Beantwortung derselben ist von dem von mir eingenommenen Standpunkte aus sehr leicht. Denn alle Schwierigkeiten in dieser Beziehung entstehen ja lediglich daraus, daß man den Raum für eine gegebene, objektiv-reale Einheit hält und demgemäß aus der Natur des Raumes, aus der Thatsache, daß kein Theil desselben als der kleinste gedacht werden kann, auf eine entsprechende Qualität des den Raum Erfüllenden, nämlich auf die unendliche Theilbarkeit desselben schließt. Vom Standpunkt des naiven Realismus, der einen realiter existirenden Raum annimmt und demgemäß auch die Ausdehnung als objektiv-reale Qualität der Dinge betrachtet, ist dieser Schluß auch durchaus unanfechtbar und in Folge dessen auch der Konflikt mit der Naturforschung, die sich mehr und mehr zur Annahme einfacher, nicht mehr theilbarer Urelemente alles Seyenden gedrängt sieht, unvermeidlich. Diese ganze Schwierigkeit aber fällt auf meinem

Standpunkt fort. Denn da ich den Raum als bloße Vorstellungsform und demgemäß auch die Ausdehnung als ein Phänomen, das nur durch die Anschauung entsteht und nur für sie vorhanden ist, betrachte, so folgt für mich von selbst, daß nicht aus der Natur des Raumes auf irgend welche *Qualität* objektiver Realitäten, die „an sich" gar nicht im Raume sind, geschlossen werden kann, weil der bloß formale Raum, wie an sich klar ist, in keiner Weise das Wesen jener unabhängig von ihm existirenden Realitäten beeinflußt oder bestimmt. Das Einzige, was aus der Natur des Raumes, so wie ich sie verstehe, hinsichtlich jener mit Grund gefolgert werden kann, ist vielmehr dieses, daß eine Vielheit zugleich existirender Realitäten objektiv gegeben seyn muß und daß die Verhältnisse ihrer Coexistenz derartige seyn müssen, daß sie mit Hülfe der Raum-Anschauung adäquat vorgestellt werden können. Dies ist aber nur bei der Annahme begrenzter Theilbarkeit möglich, weil eine *objektiv gegebene, unendliche* Vielheit ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann.

Zu einem ganz andern Ergebniß gelangte freilich, wie bekannt ist, Kant. Es war das von seinem Standpunkt aus auch nur natürlich. Denn er hielt ja Raum und Zeit nicht gleich mir für Formen der Wahrnehmung *objektiv realer Verhältnisse*, sondern er war vielmehr der Meinung, daß alle jene Verhältnisse des Zugleichseyns und des Nacheinanderseyns, die wir vorstellen, durchaus nur in der Anschauung und nur für diese existiren, und er mußte demgemäß auch leugnen, daß den in den räumlichen Beziehungen der Erscheinungen eintretenden Veränderungen (und folglich auch den Zertheilungen der Körper) irgend welche objektiv reale Veränderungen entsprächen. Bei einer solchen Anschauungsweise aber war es nur konsequent, wenn er (R. 398) erklärte, daß auch die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung gar nicht „an sich" weder als endliche noch als unendliche Menge existire, weil ja die Theile selbst „allererst durch den Regressus der decomponirenden Synthesis und in demselben gegeben würden" und, wenn er sich demgemäß, weil jener Regressus „niemals schlechthin ganz" gegeben sey, für die unendliche Theil-

barkeit entschied.*) Hiermit steht denn auch seine Vertheidigung der kontinuirlichen Raum-Erfüllung im Zusammenhang sowie seine zur Stütze derselben aufgestellte Behauptung, daß die bei gleichem

*) Hierbei darf aber nicht außer Acht gelassen werden, daß der Begriff der Theilbarkeit nach ihm eben durchaus nur für die Erscheinungswelt Sinn und Bedeutung besaß, und daß alles „Getheiltwerden" und „aus Theilen bestehen" seiner Meinung nach nur in der Vorstellung, d. h. nur sofern es vorgestellt wird, existirt, weshalb die Unendlichkeit der Theilbarkeit bei ihm nur bedeutet, daß uns in der Wahrnehmung niemals ein Körper, der nicht noch weiter theilbar gedacht werden müßte, gegeben werden kann: denn objektiv genommen gab es für ihn weder ein aus einfachen Realitäten Zusammengesetztes noch einen ins Unendliche theilbaren Stoff. Man vergleiche hierzu besonders die offenbar absichtlich gewählte zweideutige und unbestimmte Wendung, daß die Theile „allererst durch den Regressus der decomponirenden Synthesis und in demselben gegeben würden" — eine Wendung, die bei ihm gewiß nicht bloß besagen will, daß die Theile als solche erst durch die faktisch oder in Gedanken vorgenommene Theilung entstehen, sondern die zugleich zu verstehen geben soll, daß die Theile auch nach vollzogener Theilung (so gut wie das vor der Theilung vorhandene Ganze) nur sofern sie vorgestellt werden, nicht aber objektiv als einzelne realiter existiren. Eben deshalb war meines Erachtens Kant auch durchaus im Recht, wenn er (was Schopenhauer monirt) behauptete, daß er sich weder auf die Seite der These noch auf die der Antithese stelle, weil beide den Begriff der Theilbarkeit in objektiv-realem Sinne fassen, während er die Frage nach der endlichen oder unendlichen Theilbarkeit des „an sich" Realen als eine an sich widersinnige, überhaupt gar nicht zu beantwortende betrachtet. In gleichem Sinne sind denn auch die von Kant gebrauchten Wendungen: „daß die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung an sich weder endlich noch unendlich sey" und „daß der Regressus der decomponirenden Synthesis niemals schlechthin ganz, weder als endlich noch als unendlich gegeben sey" zu verstehen. Indessen sind beide unklar, weil inkorrekt. Denn wenn der Regressus niemals schlechthin ganz gegeben seyn kann, so folgt daraus eben, daß er unendlich und nicht endlich ist, während er, wenn er ganz gegeben wäre, nur endlich seyn und gar nicht unendlich gedacht werden könnte — weshalb es unrichtig ist, auch nur die Möglichkeit, daß er als unendlicher ganz gegeben seyn könnte, vorauszusetzen. — Ebenso, wenn die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung gar nicht „an sich" existirt, so folgt daraus freilich von selbst, daß sie auch nicht „an sich" endlich seyn kann. Bei alledem aber ist eine realiter existirende endliche Menge an sich doch sehr gut denkbar, während eine realiter gegebene unendliche Menge ein Widerspruch in sich selbst ist. Es muß deshalb auch als ein durchaus inkorrektes Verfahren bezeichnet werden, wenn Kant von der realen Existenz einer gegebenen unendlichen Menge als von einem immerhin möglichen Fall spricht, wie er durch obige Gegenüberstellung thut.

Volumen vorhandene Gewichtsverschiedenheit verschiedener Massen auch anders als durch die Annahme leerer Räume, nämlich recht wohl auch durch die Voraussetzung einer intensiv, d. h. dem Grade nach verschiedenen Raumerfüllung erklärt werden könne. Dieser Argumentation gegenüber aber braucht heutzutage wohl kaum daran erinnert zu werden, daß es sich nicht bloß um Erklärung der Gewichtsverschiedenheiten qualitativ verschiedener Massen handelt (in welchem Falle Kant's Erklärungsweise als eine zureichende anerkannt werden könnte), sondern daß mit Hülfe der Atomistik noch eine Fülle anderer Erscheinungen, die sonst unbegreiflich seyn würden, erklärt, d. h. anschaulich und damit begreiflich gemacht werden können. (Vergl. Anhang.) Dieses für die moderne Naturforschung so unentbehrliche atomistische Princip der Naturerklärung aber setzt die von mir vertretene Anschauungsweise voll und ganz in die ihr von Kant und nach seinem Vorgang auch vielfach von andern Philosophen streitig gemachten Rechte wieder ein, während sie doch zugleich die dem Verstande so anstößige Fiktion objektiv realer leerer Räume von Grund aus und vollständiger als das irgend eine andere Vorstellungsweise kann, zerstört: denn die leeren Räume existiren ja als solche lediglich in der anschaulichen Vorstellung, haben nur in dieser Realität und mithin auch nur für diese Bedeutung, für die objektiv gegebenen, im eigentlichen Sinne wirklichen Realitäten und für den diese Realitäten in ihrem innern, wesentlichen Zusammenhange denkenden Verstand dagegen sind sie völlig bedeutungslos, oder, was dasselbe ist, objektiv genommen sind sie nichts. Man hat deshalb auch gar nicht nöthig, sich mit der widerspruchsvollen Fiktion einer kontinuirlichen Raumerfüllung herumzuquälen, um mit ihrer Hülfe zwischen den scheinbar zusammenhanglosen Realitäten jenen Zusammenhang herzustellen, dessen unser Verstand, dem eine zusammenhangloſe Vielheit anstößig ist, dringend bedarf. Denn jener Zusammenhang ist ein innerer, wesentlicher und er wird als solcher durch jene für die Realitäten bedeutungslosen Lücken zwischen denselben in keiner Weise aufgehoben oder gestört; es bedarf deshalb auch keines äußeren Kittes, um die Welt zusammenzuhalten, die

auch ohne kontinuirliche Raumerfüllung kraft ihrer inneren Einheit unzerstörbar als Ganzes besteht.

Faßt man die Sache aber so, so ergiebt sich auch die Beantwortung der letzten der drei oben erwähnten Streitfragen, die Beantwortung der Frage nach der räumlichen Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt im Grunde schon von selbst. Denn das Dilemma, in das wir uns dieser Frage gegenüber versetzt fühlen, entspringt doch lediglich aus dem unüberwindlichen Widerstreben, mit dem uns die Vorstellung einer vom unendlichen leeren Raum realiter umschlossenen endlichen Welt erfüllt — ein Widerstreben, dem die wunderliche Idee einer objektiv gegebenen, gleichwohl aber dem Raume nach unendlichen Welt einzig und allein ihre Entstehung verdankt. Diese Idee aber ist eine logisch unmögliche; denn ein im Raume Befindliches, das keinen bestimmten Raum einnehmen, eine Größe, die doch keine bestimmte Größe seyn soll, ist ein Widerspruch in sich selbst. Trotz alledem und so sehr dies auf der Hand zu liegen scheint, wurde man aber doch durch das eben erwähnte Widerstreben zur Annahme dieses widerspruchsvollen Undings, das die einzig mögliche Zuflucht vor einer noch unerträglicheren Vorstellung zu bieten schien, gedrängt. Denn der Gedanke an das unendliche Leere, das man, wenn die Welt „an sich" im Raume aber nicht räumlich unendlich ist, jenseit der Welt, sie von allen Seiten begrenzend und umschließend, nothwendig voraussetzen muß, der Gedanke an das unendliche Nichts, dem gegenüber, wie Schopenhauer treffend bemerkt, die Welt, so groß man sie auch denken mag, immer unendlich klein erscheint, erregt dem Menschen Bangen und Unbehagen, und die Vorstellung, daß jemals irgend ein Menschen ähnliches Wesen, etwa ein Bewohner eines „äußersten" Himmelskörpers an jenes vorausgesetzte „Ende der Welt", jenes Ende, hinter dem das Nichts beginnt, gelangen könnte, erfüllt ihn unwillkürlich mit Schrecken. Dieses unwillkürliche Widerstreben, dieser horror vacui aber hat seinen sehr guten, logisch durchaus berechtigten Grund — denn ein realiter existirendes Nichts, ein Nichts, das noch dazu zu dem Inbegriff alles Seyenden, zu

der Welt in einem ganz bestimmten Verhältniß stehen, ja sie in gewisser Weise bedingen und beschränken soll, ist (so gut wie eine an sich dem Raume nach unendliche Welt) ein Widerspruch in sich selbst.

Was aber sollen wir denn nun denken? Giebt es keinen Ausweg aus diesem Cirkel sich entgegenstehender, gleich widerspruchsvoller Voraussetzungen? Vom Standpunkt des unkritischen Realismus nicht. Von unserm Standpunkt dagegen verschwindet die ganze Schwierigkeit von selbst. Denn für uns ist die Welt, objektiv genommen, ja überhaupt nicht im Raum, und wir können sie deshalb auch recht gut „an sich" der Zahl der sie componirenden Realitäten nach endlich, d. h. von *ganz bestimmter* Größe denken, ohne zu der widerspruchsvollen Fiktion eines sie begrenzenden und umschließenden, realiter existirenden Nichts unsere Zuflucht nehmen zu müssen. Freilich ist es gewiß, daß wenn wir sie uns nach Analogie des anschaulich Gegebenen in der Phantasie vorstellen wollen, wir sie nothwendig von einem unendlichen leeren Raum umgeben vorstellen müssen; aber dieser unendliche leere Raum existirt dann doch eben nur *in unserer Phantasie* und wir sind völlig gewiß, daß er objektiv genommen keine Realität besitzt und deshalb auch niemals irgend welche Bedeutung für das objektiv Reale als ein dasselbe Bedingendes oder irgendwie Bestimmendes beanspruchen kann, ja daß er nicht einmal in irgend welcher Anschauung gegeben seyn kann, weil die Welt *ihrer Totalität nach* überhaupt nicht von irgend Jemand, er sey wer er sey, angeschaut, d. h. sinnlich vorgestellt und folglich auch von Niemand ausgedehnt und im Raume befindlich vorgestellt werden kann.*) Der Gedanke, daß jemals ein Menschen ähnliches Wesen an das Ende der Welt gelangen könnte, aber verliert von selbst

*) Letzteres erhellt daraus, daß der Betreffende, um sie anschauen zu können, *außer* und *neben* der Welt *da seyn*, d. h. populär gesprochen *selbst ausgedehnt* und *im Raume seyn* und folglich, weil alles, was im Raume ist, zur „Welt" gehört, *selbst mit zur Welt gehören*, und also *zugleich in der Welt und außer der Welt seyn müßte*, was widersinnig ist.

alle Bedeutung, sobald wir uns klar machen, daß uns niemals in irgend welcher Wahrnehmung eine Grenze der Welt *als solche erkennbar* gegeben seyn kann, weil, wie Kant treffend hervorgehoben hat, nicht allein das absolute Nichts *niemals positiv wahrgenommen*, sondern weil auch niemals aus den scheinbaren Lücken in der Anschauung auf einen objektiv vorhandenen Mangel alles Realen an den betreffenden Stellen, d. h. populär zu reden, auf ein *absolutes Nichts* geschlossen werden kann, da wir ja auf keine Weise das bloß *relative Leere*, das jede Anschauung neben den positiv wahrgenommenen Dingen enthält, vom *absolut leeren Raum* zu unterscheiden vermögen. Denn in Folge dieses Umstandes ist überall, wo Menschen ähnliche Wesen sind, d. h. **für diese** ringsum grenzenlose, sich nach allen Seiten „ins Unendliche" ausdehnende „Welt". Dieser Fortgang der Anschauung „ins Unendliche" ist aber, wie Kant sehr richtig erkannte, nur ein Fortgang ins Unbestimmte, *für uns* Grenzenlose, ein Fortgang *in indefinitum*; aus ihm aber hat man irrthümlicherweise den Fortgang in infinitum, den realiter unendlichen gemacht.

Wenn nun aber auch in *diesem* Punkt die Resultate, zu denen wir in Vorstehendem gelangt sind, mit denen, zu denen Kant gelangte, übereinstimmen, so weichen sie doch in anderer Beziehung in sehr entschiedener Weise von jenen ab. Es folgt das aber aus der Verschiedenheit des Standpunktes von selbst. Denn da für Kant nicht nur Raum und Zeit, sondern auch alle räumlich und zeitlich vorgestellten Verhältnisse und Beziehungen durchaus nur in der Vorstellung und nur für diese existirten, so verstand es sich für ihn von selbst, daß auch die gesammte räumliche, aus zugleich existirenden Dingen und ihren mannigfachen Beziehungen zusammengesetzte, für uns so reale „Welt" nur im „empirischen Regressus der Wahrnehmungen" existire, in welchem Regressus sie niemals ganz gegeben sey und in Folge dessen unendlich erscheine — daß diese ganze sogenannte Welt aber objektiv betrachtet überhaupt nicht vorhanden sey und deshalb auch überhaupt nicht als Ganzes, „weder als Ganzes von endlicher noch als Ganzes von

unendlicher Größe“ existire. — Für diejenigen dagegen, die sich auf den von mir eingenommenen Standpunkt stellen und demgemäß an die objektiv reale Existenz jener von uns ausgedehnt vorgestellten, unter einander in mannigfachen Kausalbeziehungen stehenden Einzeldinge glauben, muß auch die aus diesen Einzeldingen sich zusammensetzende Welt objektive Realität besitzen, und wenn sie sich auch bewußt sind, diese Welt niemals ihrer Totalität nach anschaulich vorstellen zu können, so müssen sie sie doch gleichwohl als ein objektiv seiner Totalität nach gegebenes, d. i. nicht unendliches Ganze betrachten. Der Widersinn, der in der Vorstellung einer dem Raume nach endlichen, vom unendlichen Leeren umschlossenen Welt liegt, aber verschwindet für sie dadurch von selbst, daß das „Ende der Welt“ und mit ihm der unendliche leere Raum sowohl subjektiv (weil sie uns niemals in der Wahrnehmung vorkommen können) als auch objektiv (nämlich für das an sich Reale) allen Werth und alle Bedeutung verlieren, weil die ganze widerspruchsvolle Fiktion nur dadurch entsteht, daß wir dasjenige, was an sich gar nicht „im Raume“ ist und was auch niemals seiner Totalität nach räumlich angeschaut werden kann, gleichwohl nach Analogie des und in der Anschauung Gegebenen vorstellen und dadurch im Geist in den Raum versetzen.*)

*) Allerdings vermögen wir uns, von einem solchen, auf sich beruhenden, durch eigne Kraft, ohne äußere, positive Umgrenzung sich selbst begrenzenden Weltganzen keine positive Vorstellung zu machen. Denn wenn auch seit Newton die Gravitation ihren triumphirenden Einzug in die Naturforschung gehalten, jene Gravitation, die sich unmittelbar als dasjenige anzukündigen scheint, das die Welt in allen ihren Theilen „im Innersten zusammenhält“ — so ist doch einerseits diese Gravitation selbst für uns durchaus unbegreiflich, andererseits sehen wir sie überall in der Welt mit einer andern, ihr entgegenwirkenden Kraft, die das durch jene Zusammengehaltene von einander zu entfernen strebt, in unausgesetztem Kampfe, und wir sind nicht im Stande uns vorzustellen, wie diese Kraft, einmal entfesselt, anders als durch ein von außen entgegenwirkendes Hemmniß in ihrem Fortschreiten ins Unendliche sollte aufgehalten werden können. Eben hieraus schöpfen denn auch ohne Zweifel Viele ihre Ueberzeugung von der räumlichen Unendlichkeit der Welt. (Auch die bekannte Argumentation des Lukrez: „Man denke sich von der vorausgesetzten „äußersten Grenze“ der Welt einen Wurfspieß mit kräftiger Hand geschleudert. Wird ihn etwas hemmen oder wird er ins Unendliche fortfliegen? In beiden Fällen zeigt sich, daß ein Ende der

Ein analoger Unterschied in der Auffassung ergiebt sich aus der Verschiedenheit beider Standpunkte auch für die Frage nach der zeitlichen Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Denn nach Kant ist auch die Zeitfolge als solche nur in der Vorstellung des reflektirenden Geistes und nur für diesen vorhanden — daher er auch konsequenterweise unter der zeitlichen Unendlichkeit oder Ewigkeit der Welt nur die in unserer Organisation begründete Nothwendigkeit, vor jedem gegebenen oder in Gedanken vorausgesetzten Zustand immer noch einen andern, ihm der Zeit nach vorhergehenden zu denken, versteht. (Vergl. Kr. d. r. V. R. 398.) Alle diejenigen dagegen, denen die Aufeinanderfolge der Zustände als solche objektive Realität besitzt, werden auch die Unendlichkeit dieser Folge als ein objektiv reales Faktum ansehen müssen; sobald sie dies aber thun, schwindet für sie jede Möglichkeit eines zeitlichen Anfanges oder Endes der Welt. Ein Widerspruch, wie Kant meinte, ist aber in der Annahme einer solchen unendlichen Reihe keineswegs vorhanden; denn es ist auch bei einer solchen Anschauungsweise recht wohl möglich, die Zahl der zu jeder beliebigen vorübergehenden Erscheinung nothwendigen Bedingungen, (d. h. die Zustände, die ihr vorhergegangen seyn müssen) als eine beim Eintreten des betreffenden Zustandes ihrer Totalität nach gegebene zu betrachten, sobald man den Weltproceß als einen in sich abgeschlossenen, in sich zurücklaufenden denkt. Denn an diesem in sich zurücklaufenden Weltproceß haben wir alsdann jenes Unbedingte, das ein Gesetz unseres Denkens uns, so oft wir Bedingtes wahrnehmen, nothwendig vorauszusetzen zwingt, jenes Unbedingte, das die ganze Reihe aller in ihm möglichen, im Laufe der unendlichen Zeit wirklich werdenden Zustände so gut wie die

---

Welt undenkbar ist" bewegt sich im Wesentlichen auf gleichem Boden.) Es ist aber klar, daß aus solcher subjektiven Unmöglichkeit, von einem aus eigner Kraft sich erhaltenden Weltganzen eine positive Vorstellung zu gewinnen (eine Unmöglichkeit, die doch lediglich unserer mangelhaften Einsicht in die Natur des an sich Realen und der zwischen seinen Gliedern herrschenden Kausalbeziehungen entspringt) nicht auf die objektive Unmöglichkeit eines solchen geschlossen werden kann.

Reihenfolge derſelben a priori für alle Ewigkeit bedingt und beſtimmt.

Und ſo führt uns denn auch die Kritik unſeres Anſchauungsvermögens ſo gut wie die an anderer Stelle vorgenommene Unterſuchung über die Natur und Bedeutung unſerer reinen Verſtandesbegriffe auf jene Vorſtellung eines einheitlichen, in ſich ſelbſt ruhenden, alle wechſelnden Erſcheinungen aus ſeinem Schooße erzeugenden, ſelbſt aber bei allem Wechſel unveränderlich beharrenden Weltganzen zurück, die in den erſten Theilen von Spinoza's Ethik einen ſo charakteriſtiſchen Ausdruck gefunden hat und auf der die Weltanſchauung eines großen Theiles unſerer bedeutendſten Denker beruht.

## Anhang zu Seite 39.

### Ueber räumliche und zeitliche Atomiſtik.

Es ſey mir geſtattet, die Unzulänglichkeit der Kant'ſchen Hypotheſe einer intenſiv, d. h. dem Grade nach verſchiedenen, extenſiv aber kontinuirlichen Raumerfüllung hier noch an einem beſonders frappanten Beiſpiel etwas eingehender zu beleuchten. Man bedient ſich bekanntlich des atomiſtiſchen Princips auch zur Erklärung der Aggregat-Zuſtände, einer Erſcheinung, angeſichts deren es darauf ankommt, den Uebergang eines Körpers aus einem gegebenen Zuſtand in einen Zuſtand größerer oder geringerer Dichtigkeit begreiflich zu machen und dadurch zugleich die Thatſache, daß dieſelben Körper mit gleicher Maſſe bald größere bald kleinere Räume erfüllen, zu erklären. Hierzu iſt aber offenbar die Kant'ſche Hypotheſe nicht im Stande. Denn wenn man auch annehmen wollte, daß die Intenſität der Raum-Erfüllung in demſelben Grade geringer würde, in dem der betreffende Körper an Volumen gewönne, ſo wäre doch gar nicht abzuſehen, wie die Abnahme der Intenſität an einem beſtimmten Punkte der extenſiven Ausdehnung an einem andern Punkt zu Gute kommen könnte, weil doch zu dieſem Zweck die intenſive Größe ſich als extenſive geriren, nämlich ſich theilen und der ſich lostrennende Theil ſich an einen andern Punkt im Raume begeben, d. h. ſich bewegen

müßte, was der Natur der intensiven Größe als solcher widerspricht. Aus alledem aber geht hervor, daß es sich bei der ganzen Sache lediglich um formale Verhältnisse, nämlich um die von uns räumlich vorgestellte Vertheilung einer Vielheit von Realitäten handelt, und daß, wenn von größerer oder geringerer Dichtigkeit der Massen oder auch von größerer oder geringerer Intensität der Raum-Erfüllung die Rede ist, darunter jederzeit nur die Vereinigung einer größeren oder geringeren Anzahl von Realitäten in einem kleineren oder größeren Raum (bezw. auf einem kleineren oder größeren Theil der Anschauungsform), nicht aber irgend welche, den einzelnen Elementen zukommende, mehr oder minder intensive Qualität verstanden werden kann — und zwar deshalb, weil eine Abnahme oder Zunahme der Intensität in letzterem Sinne sich nur als ein völlig unbegreifliches Erscheinen oder Verschwinden von Kraft kundgeben, bezw. sich nur durch ein Zunehmen oder Abnehmen des Gewichts des betreffenden Körpers direkt verrathen würde, niemals aber mit einer Volum-Veränderung desselben verbunden auftreten könnte. Eben deshalb muß alle Raum-Erfüllung als solche, sofern sie kontinuirlich gedacht wird bezw. da wo sie kontinuirlich ist, auch durchaus gleichartig gedacht werden (vergl. Helmholtz: Abhdlg. über die Erhaltung der Kraft: „Qualitative Unterschiede dürfen wir der Materie an sich nicht zuschreiben, denn wenn wir von verschiedenartiger Materie sprechen, so setzen wir ihre Verschiedenheit immer nur in die Verschiedenheit der Wirkungen, d. h. in ihre Kräfte. Die Materie an sich kann deshalb auch keine andere Veränderung eingehen als eine räumliche, d. h. Bewegung.) — indem das kontinuirliche Reale, welcher Art es auch sey und welchen Grad von Intensität es auch besitze, immer nur einen Theil unserer Anschauungsform schlechthin erfüllen, d. h. einnehmen, nicht aber diesen Theil mehr oder weniger einnehmen kann. Daher können wir uns, populär zu reden, jeden Raum wohl in einigen Theilen erfüllt, und in andern leer denken, aber wir können ihn nicht, da wo er kontinuirlich erfüllt ist, mehr oder weniger erfüllt denken, weil es ein Mittelding zwischen Etwas und Nichts nicht giebt und weil jener allmähliche Uebergang von der

Realität zur Negation, von dem Kant spricht (vergl. R. 146), nichts ist als eine Illusion. —

In entsprechender Weise, nämlich unter Zugrundelegung der Voraussetzung, daß auch alles, was wir Zeit-Erfüllung nennen, d. i. alle Veränderung und Bewegung, nicht kontinuirlich, sondern aus diskreten, durch leere Zeiträume getrennten Bewegungsmomenten zusammengesetzt sey, lassen sich meines Erachtens auch allein die Differenzen in der Bewegungsgeschwindigkeit erklären. So lange man nämlich annimmt, daß alle Bewegung kontinuirlich sey und daß die langsame Bewegung die Zeit ebenso gut kontinuirlich erfüllen könne wie die schnelle, so lange erscheinen die Unterschiede in der Bewegungsgeschwindigkeit völlig unbegreiflich. Denn die Annahme einer größeren oder geringeren Intensität der Zeiterfüllung (nach Analogie der von Kant statuirten größeren oder geringeren Intensität der Raumerfüllung) reicht schon aus den wider letztere angeführten Gründen zur Erklärung dieser Erscheinung nicht aus. Dies läßt sich aber im vorliegenden Falle noch unmittelbarer einleuchtend machen. Denn Bewegung, d. i. das Durchlaufen eines Raumes, ist Zeiterfüllung, und folglich wird, wenn mehr Raum durchlaufen wird, auch faktisch mehr Zeit kontinuirlich erfüllt. Wird nun, wie an sich klar ist, bei schnellerer Bewegung in demselben Zeitabschnitt ein größerer Raum durchlaufen als bei langsamerer, so wird im ersteren Falle im selben Zeitraume faktisch mehr Zeit erfüllt, d. h. derselbe gegebene Zeitabschnitt wird in **mehr** Theilen ausgefüllt, nicht aber in **allen** seinen Theilen intensiver erfüllt, weil ja der mehr durchlaufene Raum einen Zuwachs an erfüllter Zeit im Gegensatz zur leeren, nicht aber einen Zuwachs an Intensität für die schon vorher erfüllten Zeittheile bedeutet. Dies kann aber nur erklärt werden, wenn man annimmt, daß jeder von Bewegung erfüllte Zeitabschnitt aus einzelnen, durch Ruhepausen in der Bewegung von einander getrennten Bewegungsmomenten zusammengesetzt ist, und daß diese Pausen bei schnellerer Bewegung von kürzerer Dauer sind als bei langsamerer. Man gestatte mir, diese meine Meinung an dem bekannten Argument

des eleatischen Zeno noch etwas eingehender zu erläutern. Achilles kann, so behauptet Zeno, die Schildkröte niemals einholen, weil dieselbe immer, sobald er an den bisher von ihr eingenommenen Platz gelangt, diesen schon wieder verlassen haben muß. Das Argument ruht, wie ersichtlich, durchaus auf den beiden Grundpfeilern der unendlichen Theilbarkeit der Zeit und der Continuirlichkeit der die Zeit erfüllenden Bewegung, und es ist auch in der That, wenn man sich auf diesen Standpunkt stellt, durchaus unüberwindlich. Denn es ist klar, daß Achilles Zeit gebraucht, um den Raum, der ihn bei Beginn des Wettlaufs von der Schildkröte trennt, zu durchmessen; in dieser Zeit aber muß die Schildkröte, wenn sie in kontinuirlicher Bewegung ist, ebenfalls im Raume fortrücken und folglich aufs Neue einen Vorsprung vor Achilles gewinnen, den zu überwinden letzterer wieder Zeit gebraucht, welche Zeit die Schildkröte ihrerseits wieder zum Weiterkriechen benutzt, und so ins Unendliche fort. — Der hieraus resultirende Widersinn verschwindet aber sofort, wenn man sich jede Bewegung aus diskreten, durch leere Zeiträume von einander getrennten Bewegungsmomenten zusammengesetzt denkt und sich demgemäß die größere oder geringere Schnelligkeit der Bewegung aus der geringeren oder größeren Ausdehnung der zwischen den einzelnen Bewegungsmomenten liegenden Bewegungspausen erklärt. Denn wenn man die Sache so auffaßt, dann wird es begreiflich, ja selbstverständlich, daß Achilles die Schildkröte einholen muß, *sobald der Vorsprung, den sie vor ihm voraus hatte, so weit verringert ist, daß er den noch vorhandenen in einer jener vorerwähnten Pausen, die zwischen den Bewegungsmomenten der Schildkröte vorhanden gedacht werden müssen und die seine Bewegungspausen an Ausdehnung übertreffen, zu überwinden vermag.* — Hiernach widerlegen sich auch alle verwandten Argumente des eleatischen Zeno von selbst. Uebrigens erscheint die Annahme solcher „kleinster Bewegungen" schon von selbst geboten, wenn man nicht einen *allmählichen Uebergang* von der Ruhe zur Bewegung annehmen will (was widersinnig ist).

# Erkenntnißtheoretische Streifzüge mit besonderer Rücksicht auf Günther.

Von

Dr. Anton Koch.

Auf dem Wege heutiger philosophischer Bestrebungen liegt eigentlich nicht das mindeste Bedürfniß auf Günther zurückzublicken. Günther's Schicksal, von den Theologen verstoßen und von den Philosophen nicht aufgenommen zu werden, mag in Anbetracht seiner wohlgemeinten Besserungsversuche mitleiderregend genannt werden; aber es mußte kommen, daß der christliche Vermittler in Theologie und Philosophie selbst zu einer mittleren Rolle herabsank und in Folge dessen von der philosophischen Bildfläche mit der Zeit verschwand. Nur eine kleine, aber andächtige Schaar Güntherianer zehrt jetzt noch von der Begeisterung früherer Tage, schlägt hie und da noch die Werbetrommel und hält, wie es scheint, geschlossen zusammen, vermöge einer in ihren Publicationen stark hervortretenden mutuelle assurance d'admiration. So hoch wir Pietät zu achten haben, so wenig darf sie in der Wissenschaft mitsprechen. Und wir fürchten, daß die Philosophie der Zukunft wie der Gegenwart gleich spröde gegen G. bleiben und nicht sich wird überzeugen können, daß G. berufen gewesen sey, seinen und den kommenden Genossen in der Wissenschaft das rechte Licht aufzuzünden, möge uns nun Melzer den G. als Autodidacten des XIX. Jahrhunderts hinstellen, oder Knauer das System seines Meisters in ungebührlichster Breite behandeln und dasselbe als an „Gedanken-Originalität, Umfang und Tiefe" seit Plato und Aristoteles einzig dastehendes preisen, oder Knoodt und Weber G.'s „unsterbliche Verdienste" der Gegenwart noch so zudringlich ans Herz legen und endlich selbst Ulrici jüngst noch G., zwar nicht als Modephilosophen, aber doch als einen „Philosophen außer Mode" uns empfehlen. Merkwürdig, wie bockbeinig und undankbar wir Heutigen seyn können! Nicht einmal angesichts der ebenso kurz als tadelnd über G. hinweggehenden Beurtheilung Zeller's, und noch viel weniger gegenüber den vielfachen Reprobationen, welche der

jederzeit federbereite, und unter der Maske scholastisch-philosophischer Formeln gewandt hantierende Theologisierer Stöckl dem G. angedeihen ließ: haben wir ein Wort der Ehrenrettung und Vertheidigung! Bezeichnen wir gleich jetzt die ratio sufficiens dieses Verhaltens. Man wird zugeben müssen, daß G. allzu überwiegend theologisch, ja mystisch beeinflußt,*) und doch wieder bis zur Leidenschaft anti-positiv-theologisch angelegt war, daß er den Hegel'schen Pantheismus mit Hegel'scher Methode zu überwinden versuchte und endlich, daß seine ganze Tendenz gar nicht sonderlich auf Ehre und Glanz der Philosophie gerichtet war, als vielmehr auf die „Ehre Gottes und der Kirche Christi" — und die heutige Philosophie hat Grund genug, keinen besonderen Grund zur Dankbarkeit zu haben.

Wenn wir aber gleichwohl im folgenden erkenntnißtheoretischen Versuche öfters auf Günther und s. Schule zurückblicken, so hat uns hiezu ein Güntherianer specielle Veranlassung gegeben, und zwar Knoodt in seinem mit großem Anhang herausgegebenen „Anti-Savarese", eine Streitschrift G.'s gegen Savarese in Neapel und opus posthumum des Meisters, worin er mehrfach auf unsere Psychologie Descartes' sich bezieht und unsere Reflexionen über des Letzteren Dualismus mit G.'s verbesserter analogen Lehre in Vergleich zieht, und worin er namentlich äußerst umständlich und gar nicht einmal zutreffend den Cartesianischen Ichgedanken und unsere bezüglichen Andeutungen unter G.'sche Gesichtspunkte stellt. Selbstverständlich interessiert uns hiebei lediglich der alles theologischen Schmuckes entkleidete und nur philosophierende G., und von all den Punkten, welche G. philosophisch behandeln zu können meinte, wieder nur jene, welche allein das Philosophische in seiner Philosophie ausmachen, u. d. i.: Die Selbstbewußtseynslehre. Trotzdem daß Ulrici Knoodt's obiges Buch in diesen Blättern Jhrg. 1882, S. 100 ff. gerade auch im selben Punkte anfaßte und besprochen hat, so erscheint ein Versuch in bezeichneter Abgrenzung nicht überflüssig, sofern derselbe mehr als vorübergehende Streifzüge ausführen will.

*) Man lese doch einmal den Schluß der I. Beilage der spec. Vorschule I, 214 (2) über Zeit und Raum! Der ganze Günther in einem Satze! —

Wenn wir uns eigentlich nur der Selbstbewußtseynslehre zuwenden, so haben wir das Gute, daß wir uns zugleich mit der Grundlage der G.'schen Philosophie berühren, folglich um so leichter ihren nervus vitalis erfassen können. Bemerke hier nebenbei, daß die Güntherianer nicht ganz im Klaren sind, welches denn eigentlich die philosophische Grundlage ihres Meisters gewesen; Knoodt sieht dieselbe mit uns in der Selbstbewußtseynslehre, Weber dagegen setzt an erster Stelle den G. eigenthümlichen Wesens-Dualismus, dessen Entwicklung die G. abermals eigenthümliche Erkenntnißtheorie ergab; und diese mit jenem zusammen gebe erst den Stütz- und Haltpunkt des G.'schen Lehrgebäudes (Ersch S. II. Bd. 97. S. 322). Für unseren näheren Zweck ist dieß von keinerlei Belang, da wir G.'s abenteuerlichen Substanzen-Dualismus, man könnte auch Pluralismus sagen, für ein ebenso unphilosophisches Ding halten, als wie seine Auffassung und Bekämpfung des Pantheismus, von G. Theopantismus benannt, folglich ganz ruhig bei der Bewußtseynslehre, als dem einzigen philosophischen Rest der G.'schen Philosophie, es bewenden lassen können.

Das Selbstbewußtseyn galt und gilt vielen Philosophen, namentlich seit Cartesius davon den Ausgang seines Speculierens genommen hat, als unanfechtbare Thatsache. Aber mit dieser nackten Thatsache kann man nicht beginnen. Vorher muß, wie Ulrici mit Recht gegen Günther-Knoodt bemerkt hat, untersucht seyn: Was ist Thatsache? und warum ist das Selbstbewußtseyn eine unbestreitbare Thatsache? — sonst verfällt man unvermeidlich einem empirischen Dogmatismus, der kein wissenschaftliches Vertrauen besitzt.

Wenn man auch zur Entschuldigung für G. und Schüler im Auge behält, daß ja der Meister überhaupt bis zu seinen Juste-Milieus (1838) an eine systematische Behandlung seiner Gedanken nie ging, sondern dieselben nur ‚epitomistisch' hinausgab und dabei manche Vorfragen beiseits liegen ließ, so muß doch die erkenntnißtheoretische Philosophie, namentlich seit Kant's tiefgehender Anregung, selbst für die scheinbar kleinsten Einzelfragen ein zartes

Gewiſſen ſich bewahren, und die Frage nach der Möglichkeit und Thatſächlichkeit des Wiſſens überhaupt und des Selbſtbewußtſeyns insbeſondere zu ihren unerläßlichen Präliminarien zu zählen haben. Was iſt Thatſache? Und iſt das Selbſtbewußtſeyn eine Thatſache? — Dieſe Fragen haben die Güntherianer nicht angefaßt, geſchweige erledigt, daher wir berechtigt ſind, eine philoſophiſche Unterlaſſungsſünde zu notieren. Auf eingehende Löſung unſerſeits kann es hier nicht abgeſehen ſeyn, aber ebenſowenig können wir uns Andeutungen hierüber erlaſſen. Wir fragen: Was iſt in einer Vorſtellung das Thatſächliche? Daß wir eine Vorſtellung haben, oder zu haben meinen? Oder liegt es in dem Objectiven, alſo in dem Vorgeſtellten als ſolchem? In der Empfindung ‚roth' iſt es thatſächlich ſowohl, daß ich mit einer beſtimmten Qualität der Empfindung afficiert bin; aber auch, daß meinem Empfindungsobjecte eine ebenſo beſtimmte Lagerung und Verbindung von Atomen entſpricht. Liegt die Thatſache der Empfindung ſomit im Subjectiven allein, oder auch im Objectiven, oder in Beiden? Gilt das Thatſächliche bloß im Reiche der Naturvorgänge? oder auch der Gedanken? Giebt es eine Thatſache ohne deren Conſtatierung durch ein percipierendes Subject? u. ſ. w. u. ſ. w.

Zur Löſung darf man nun nicht allzuweit, wie Knoodt es mit Virtuoſität in ſeiner Kategorienlehre beliebt, in das Revier der Etymologie ſeine Zuflucht nehmen; da findet das Denken keinen Schutz. Der Begriff ‚That' iſt eine Kategorie, alſo ein objectiver Verſtandesbegriff und ſteht mit den Kategorien Abſicht und Erfolg in der Mitte, und werden ſämmtliche drei von den übergeordneten Kategorien Mittel und Zweck umfaßt. Es iſt klar, daß bei Entſtehung all dieſer Kategorien das Denken in ein Verhältniß zu Objectivem, Aeußeren getreten iſt, und dieß im Handeln, gegenſätzlich zur Function des Erkennens, zum Ausdruck gelangt. Da fragt es ſich ſofort: Kann das Selbſtbewußtſeyn dann noch eine That genannt werden, da es ein rein innerer Vorgang iſt, von Thatſache gar nicht mehr zu reden? — Eine Menge von friſchen Fragen thun ſich hier auf und warten auf Löſungen. Wir

für unſere Perſon vermögen in einer Thatſache (συμβεβηκός) immer nur das Zuſammengehen einer That des Denkens und einer Sache der Wahrnehmung, ſubjective Thätigkeit ſomit und objective Wirkſamkeit als Elemente der Thatſache zu erkennen.

Gehört nun das menſchliche Wiſſen im Allgemeinen auch zur Claſſe des Thatſächlichen? Wir ſagen unbedenklich: unanfechtbar nach jeder Seite hin. Zuvörderſt ſcheint das noch mehrdeutig. Iſt hiebei das menſchliche Wiſſen als mögliches oder wirkliches, vollzogenes gemeint? Allein, da alles Forſchen nach dem Wiſſen ſchon vom Anfange an auf der Vorausſetzung eines wenigſtens möglichen Wiſſens beruht, und das mögliche Wiſſen im thatſächlichen Forſchen ſelbſt zur Thatſache wird: ſo ſcheint die Thatſache des menſchlichen Wiſſens unabweisbar. Setzt man hinzu, daß im Zweifel wie im Läugnen in Bezug auf das Wiſſen gleichmäßig dieſes immer zur Thatſächlichkeit ſich erhebt: ſo ſcheint jeder Einwand gegen das Wiſſen behoben. Und doch muß hiebei zwiſchen Wiſſen und Wiſſen ſorgfältig unterſchieden werden. Das Wiſſen am Anfange jeden menſchlichen Forſchens iſt noch das unreine, vom ‚barbariſchen Schlamme' noch nicht befreite, empiriſche Wiſſen. Mag indeß dieſer Grad des Wiſſens noch ſo tief ſtehen, es iſt doch ein wahres Wiſſen, und deutet auf ein urſprüngliches, reines Wiſſen hin. Und dieſes reine Vernunftwiſſen iſt die Grundlage alles menſchlichen Wiſſens, mit der Vernunft ſelbſt gegeben und Ziel alles menſchlichen Forſchens. Erſt wenn der Punkt und die Quelle des Wiſſens entdeckt iſt, kann die Wiſſenſchaft daraus principiell ſchöpfen und ein Syſtem der Wiſſenſchaft ableiten.

Alſo das Wiſſen eines jeden Menſchen iſt der leibhaftige Beweis von deſſen Thatſächlichkeit und daß kein Menſch im reinen Potenzzuſtand verbleiben kann, dafür iſt durch die Wirklichkeit des Ganzen geſorgt, wozu der Menſch weſentlich gehört.

Iſt aber der thatſächliche Menſch der letzte und tiefſte Grund der Thatſache des menſchlichen Wiſſens: ſo iſt ein Trug weiterhin nicht mehr möglich.

Von dieſem feſten Punkte aus hat die philoſophiſche Unterſuchung ihren Anfang zu nehmen, nicht als wäre derſelbe ihr

principium oder letzter Grund des Wissens; und diesen festen Punkt hat sie analytisch bis zu seiner letzten Voraussetzung zu zergliedern: damit gelangt sie von der Thatsache des Wissens zum Grunde des Wissens. —

Das Nächste, was die Analytik ins Auge zu fassen hat, ist die Zerlegung des allgemeinen Inhalts des dem Menschen gegebenen Wissens; der allgemeinste Inhalt aber des Wissens ist das Wissen selbst. Denn nicht kann es sich am Anfange der Forschung schon um ein besonderes Wissen handeln; dieses kann erst bei der Ableitung vom allgemeinen und aus dem letzten Grunde des Wissens fließenden Wissen erkennbar gemacht werden.

Ist das erste Ergebniß, die Elemente des Wissens selbst aufzufinden, so kann das weitere Forschen nur wieder auf die Voraussetzungen dieser Elemente ausgehen und so fort, bis man auf den letzten, allgemeinen und voraussetzungslosen Grund des Wissens gelangt ist.

Aber schon die auf dem Wege zum letzten Grunde des Wissens begriffene Vernunft vermag aus den aufgefundenen Elementen des Wissens den allgemeinen Vorgang des Wissens begreiflich zu machen; ob nun der einzelne Wissensact sich auf das Wissende selbst (innere Anschauung) oder auf ein Gewußtes außerhalb des Subjects bezieht, ist vorderhand noch gleichgiltig; der Vorgang des Wissens kann nur aus seinen Elementen erklärt werden. Auch muß sich dieser Vorgang einstellen, gleichviel ob das Wissen sich auf ein unmittelbar Gegebenes bezieht (Anschauung), oder ob dasselbe aus Anschauungen im Denken abgeleitet ist.

Sind nun das Wissen im Allgemeinen und dessen Elemente klargestellt, so kann man an die Erklärung der verschiedenen Arten des Wissens gehen. Das Nächstliegende wird seyn, das Wissen in der äußeren Anschauung klar zu machen. Und hier greifen die interessantesten, theils speculativen, theils physiologischen Untersuchungen Platz, und hier auch der Punkt, wo Philosophie und Naturwissenschaft ihre verdienstlichsten Leistungen verwerthen können. Denn ist die äußere Anschauung erklärt, ist es auch die Empfindung

und iſt damit ein ungemeſſenes pſychiſches Gebiet der menſchlichen Erkenntniß aufgeſchloſſen. —

Es entſpricht ganz dem Gang der menſchlichen Entwicklung und dem Verlaufe ſeines Vorſtellungsinhaltes, mit der äußeren Anſchauung zu beginnen und mit der inneren Anſchauung die Unterſuchung des menſchlichen Wiſſens weiterzuführen. In dieſem neuen Gebiete ergeben ſich ſofort zwei Claſſen, die eigene Behandlungen erfordern. Zur erſten gehört Selbſtbewußtſeyn, zur zweiten die Lehre von dem Entſtehen und Wiſſen der Gedankenwelt, dieſes reichen Inhaltes, der ſich um das eigene Seyn peripheriſch anlagert und eines unendlichen Wachſens, ſowie reichſter Mannigfaltigkeit fähig iſt.

Mit beſtimmter Abſicht haben wir den Gang gezeichnet, welchen eine gründliche Bewußtſeynstheorie zu machen hat, bis ſie zur Selbſtbewußtſeynstheorie kommen kann; nämlich um darzuthun, wie verkehrt und oberflächlich es ſeitens Günther's war, mit der Selbſtbewußtſeynslehre zu beginnen. Das Selbſtbewußtſeyn iſt ein Specialfall des Bewußtſeyns überhaupt und kann ohne Erledigung des Letzteren nie mit Glück angefaßt werden.

Das wiſſende Subject iſt bei allen Acten des Wiſſens dasſelbe, wie beim Selbſtbewußtſeyn. Alſo kann ich das Subject im Letzteren gar nicht genügend beſtimmen, wenn ich nicht vorher in eigener Unterſuchung die Elemente des Wiſſens und die Elemente (Vorausſetzungen) dieſer Elemente erforſcht habe. Ohne Kenntniß dieſer Elemente kann ich ja gar kein Wiſſen conſtruieren, alſo auch nicht das Wiſſen von ſich ſelbſt. Günther aber betont Savareſe gegenüber ausdrücklich das Selbſtbewußtſeyn als Ausgangspunkt, „weil dieſes allein dem Geiſte als ſolchem eignet, der im Denken ſeiner ſelbſt ſich als Seyenden findet". Darin iſt aber ein Doppeltes gänzlich überſehen. 1) Wie dem Geiſte als ſolchem das Wiſſen überhaupt eigne, und 2) daß wie, wenn auch der Geiſt ſich zuerſt zum Seyenden zu erheben hat, es doch noch ein weiter Weg iſt, bis er zur Erkenntniß und zum Wiſſen dieſes eigenen Seyns gelangt. Der wirkliche Verlauf des menſchlichen Wiſſens beginnt erfahrungsgemäß immer mit dem Wiſſen eines äußeren,

fremden Seyns. — Bei diesen Mängeln im Erforschen des Anfangs und des naturgemäßen Verlaufes des Wissens konnte es gar nicht ausbleiben, daß Günther in der Construction des Selbstbewußtseyns verunglücken mußte. Knoodt betont es sehr stark, daß sein Lehrmeister in der Analyse des Ichgedankens den Cartesius übertroffen und verbessert habe. Den Vortheil jedoch können wir Günthern nicht zusprechen. So ungenügend auch das Ergebniß des Cartesius hinsichtlich der Bestimmung des Inhaltes des Ich war, so hat derselbe doch mittelst Skepsis und Kritik wenigstens den Versuch gemacht, zuerst die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wissens überhaupt, für sich wenigstens, zu entscheiden. Wenn Cartesius ferner das auf negativem Wege gefundene eigene Seyn als ein denkendes, also als Denkvermögen bestimmt, aus dem fortwährend (mens semper cogitat) das Denken entsteigt, so hat er zwar seine Forschung auf halbem Wege stehen gelassen, da er nicht auf Untersuchung der Elemente des subjectiven Seyns sich einließ, aber er hat damit auch noch nichts verdorben, während Günther in seiner Theorie entschieden Ungenügendes und Unrichtiges zu Tage gefördert hat, was sicher nicht als Verbesserung des Cartesius angesehen werden kann.

Günther nimmt als Erstes und Ursprüngliches vom Ich ein ganz unbestimmtes, bewußtloses potenzielles Seyn, welches er geschaffen seyn — ohne uns je angeben zu können wie? — und durch äußeren Anstoß theils seitens Gottes, theils durch fremdes geschaffenes Seyn zur Differenzierung und Entwicklung gelangen läßt. Die Differenzierung selbst ist ihm bedingt durch zwei dem unbestimmten Seyn immanente Kräfte: Receptivität und Spontaneität (Reactivität). Dadurch gelangt das potentielle Seyn zur Actualität, zu bestimmtem Seyn, zur Affirmation seiner Selbstheit und damit zum eigenen Seyn im Daseyn. In der Rückwärtsconstruction oder Analyse des Selbstbewußtseyns nimmt er nun folgenden Gang. Obgleich das Object des Selbstbewußtseyns das Ich ist, so ist dieses doch nicht unmittelbares Object dieses Wissens; denn als unmittelbar gegeben finden sich in der inneren Wahrnehmung nur die Zustände, Erscheinungen des Ich. Diese sind

aber Ergebniß eines doppelten Verhaltens desſelben, nämlich eines receptiven (paſſiven) und eines ſpontanen (activen). Alſo ſind Receptivität und Activität Kräfte und zugleich unmittelbares Object des Ich in der Selbſtwahrnehmung. Das Ich iſt deren gemeinſames Princip, und in der Beziehung dieſer beiden Kräfte des Ich auf das Ich als deren gemeinſames Princip vollzieht ſich der Ichgedanke. Alſo iſt das Ich vor dieſem Wiſſensacte noch kein Ich, ſondern ein bewußtloſes, potentielles, weder recipierendes noch reagierendes Seyn. — Dadurch glaubten Günther und ſeine Anhänger eine ganz einzigartige Entdeckung in der Metaphyſik gemacht und das carteſianiſche Cogito ergo sum erſt unerſchütterlich fundamentiert zu haben. — Weiterhin will dann Günther gegenüber Carteſius noch dadurch im Vortheile ſeyn, daß er das Selbſtbewußtſeyn auf einen metalogiſchen (ideellen) Schluß gebaut habe, während der große Vorgänger das eigene Seyn in einer unmittelbaren Anſchauung zu beſitzen vermeinte. Knoodt giebt die Analyſe des Ichgedankens bündig gefaßt in folgender Form: Daß ich von mir weiß ... iſt eine innere Thatſache; weiß ich von mir, ſo beziehe ich Beſtimmtes, nämlich ein unmittelbares Object meiner Wahrnehmung, auf mich; dadurch wird das wahrnehmende Ich zum Subject, die wahrgenommenen Zuſtände desſelben zum Object desſelben, und Beide ſind aufeinander bezogen. Das Subject erſcheint als reales Seyn, als Subſtanz und cauſales Princip ſeiner Zuſtände, und Letztere als Accidenzien, als formales Object. Das Selbſtbewußtſeyn ſtellt ſich ſomit heraus als Affirmation des eigenen Seyns im Daſeyn. —

Da bei dieſer Knoodt'ſchen Formulierung der Günther'ſchen Selbſtbewußtſeynslehre Ulrici mit einer Reihe von Einwänden einfällt, erfordert es ſchon die dieſem bewährten Denker ſchuldige Rückſicht, auch davon Notiz zu nehmen, noch abgeſehen davon, daß und ob wir daraus für unſere eigenen Ausſtellungen einigen Nutzen ziehen können. Knoodt ſagt: Im Selbſtbewußtſeyns-Act unterſcheide ich an mir Denkſubject, Denkobject und Beider Beziehung auf einander. Quod non! ruft Ulrici. Nicht mit dem Wiſſen von mir iſt dieſe Unterſcheidung ſchon gegeben, ſondern

umgekehrt, „mittelst dieser Unterscheidung gelange ich erst zum Wissen von mir“ (l. c. S. 102). Kein Anlaß wohl zu einer Gegenrede konnte Ulrici willkommener seyn, als der ihm hier gebotene, da ja bekanntlich Ulrici mit besonderer Vorliebe seine Definition vom Denken als einer unterscheidenden, Unterschiede erkennenden und setzenden Thätigkeit zur Geltung brachte und alle philosophischen Publicationen gerade an diesem Punkte ängstlich prüfte, so daß man Ulrici in seine Begriffsentdeckung fast wie verliebt ansehen durfte. Wir wissen, daß der Ulrici'sche Denkbegriff Vielen stark imponirt hat; uns scheint dieser Begriff gleichwohl zu *eng* gefaßt; denn jedes Unterschiedsetzen setzt immer schon etwas voraus, *woran* Unterschiede gesetzt werden; Unterschiede ferner werden durch jede Handlung ipso facto gesetzt, ohne daß diese schon eine *Denk*handlung seyn müßte; denn jede Action hat eine Verschiebung bisheriger Verhältnisse und Bestimmung neuer zur Folge, welche uns hernach zur Anschauung, Empfindung gebracht werden können. In dieser Beziehung erscheint Ulrici's Definition wieder zu *weit*. Und beidenfalls hat er das Denken nur nach seinen Wirkungen bestimmt, und was das Denken *an sich* seyn soll, uns viel zu wenig hervorgehoben. Wer aber das Denken besser, als in der formalen Logik und Psychologie, erklären will, der muß darthun, nicht nur *wie* der Geist seine Erzeugnisse hervorbringt, sondern auch, welche Mittel er besitzt, um sich ihrer bewußt zu werden. Und das hat Ulrici so wenig darzulegen vermocht, als der von ihm abgelehnte Knoodt. Wir geben aber Ulrici contra Knoodt vollkommen Recht darin, daß wir nur mittelst Unterscheidung eines Subjectiven und Objectiven in der Wahrnehmung innerer eigener Zustände zum Wissen vom eigenen Ich gelangen können — wozu freilich noch vieles Andere hinzuzukommen hat. — Aber diesen Unterscheidungsact hätte Knoodt in der *Bezugsetzung* Beider auf einander *selbst* finden sollen, da nur Getrenntes eine Beziehung zu einander ermöglicht und in der Bezugsetzung selbst die Affirmation des Gegensätzlichen liegt. Ein wichtiger Punkt, der Knoodt in einer auffallenden Unklarheit des Denkens betrifft.

Wenden wir uns vom eigenen Punkte weg zu einer Beurtheilung der ſogar berühmten Günther'ſchen Bewußtſeynstheorie. An der Schwelle noch möchten wir den gewiß beſcheidenen Wunſch ausſprechen, es möchten die Schüler eines Meiſters in Darlegung von deſſen Gedanken ſtets genauer und gewiſſenhafter verfahren, als dieß der Güntherianer Weber vermocht hat. In ſeinem Günther-Artikel (in Erſch Encycl. l. c. S. 321) belehrt uns Weber zuerſt: Der Geiſt verhalte ſich in ſeiner Bethätigung zuerſt und urſprünglich receptiv (paſſiv); aber das reale Princip trete *zugleich* gegen die aufgenommene Einwirkung in Reaction; und 22 Zeilen unterhalb belehrt uns derſelbe Autor des Gegentheils, nämlich: „Das Princip (der beiden Kräfte) iſt die in und an ſich ſelber ſeyende *Einheit*, welche durch die in und an ihr ſeyende *Zweiheit* der Kräfte *bald* recipierend, *bald* reagierend ſich erweiſt." Offenbar eine gedankenloſe Gedankenreproduction Weber's, welche nichts von dem Scharfſinn verräth, den ihm ſein Schulgenoſſe Melzer in jüngſter Schrift gegen Dubois Reymond zutraut! —

Unſere eigenen Ausſtellungen gegen die Günther'ſche Selbſtbewußtſeynslehre ſind mehrfacher Art.

1) Günther unterſtellt zuerſt alle inneren, empiriſch ſich einfindenden Zuſtände des Ich der Kategorie der Qualität, unterſcheidet ſie dann nach den Kategorien von Thun und Leiden, ganz wie Carteſius, woraus dann Receptivität und Activität ſich ergeben. Beide Kategorien mit Kräften ausgerüſtet und ſie ſofort für real und wirklich ausgegeben zu haben, iſt eine von der Erfahrung eingegebene Zuthat, die der Philoſoph nicht gerechtfertigt hat, die aber doch den Vortheil gewähren ſoll, daß logiſche Verhältniſſe in objective wirkliche umgeſetzt erſcheinen. Allein das kann nicht über das begangene Unrecht hinweghelfen. Wer mit bloß logiſchen Begriffen in eine Sache hineingeht, der kommt mit keinem realen Beſitze heraus, der hat die Wirklichkeit bloß geſtreift. Die Kräfte ſind in das bloß logiſche Verhältniß von Activität und Paſſivität rein eingeſchmuggelt, und ſie bleiben es ſo lange als der Nachweis erbracht iſt, *wie* dieſe Kräfte aus gemeinſamer Kraftquelle

entsprungen seyen. Daß aber ein Güntherianer die fraglichen zwei Kräfte aus anderen Kräften abzuleiten vermocht habe, kann nie behauptet werden. Ohne diesen Nachweis sind und bleiben dieselben leere Schemen!

2) Receptivität und Activität werden uns als die beiden Urkräfte und Urvermögen des Ich hingestellt. (Euristh. und Heracl.) Allein das können dieselben unmöglich seyn, da ihre gemeinsame Einheit ja jenes erste, potentielle Seyn, folglich deren gemeinschaftliches Vermögen ausmacht. Das aus einem Vermögen Entstammende darf aber doch nicht mehr Urvermögen genannt werden! —

3) Was die Function der beiden Geisteskräfte betrifft, so muß die Bethätigung derselben, vermöge der Correlation von Thun und Leiden, stets gleichzeitig seyn und können nur mehr ratione ordinis als erste und zweite Kraft unterschieden werden; wie unrichtig in diesem Punkte Weber referierte, haben wir oben gesehen! — Allein wenn wir genauer in die Wirkungsweise der beiden angenommenen Kräfte uns hineindenken, so können wir uns der Ueberzeugung nicht verschließen, daß Günther mit der Annahme zweier Kräfte (Thätigkeiten wollen wir besser sagen) zu wenig und zu viel angenommen, folglich für die Sache sich eigentlich ganz vergeblich bemüht habe. —

Blicken wir zuerst auf das Zuviel. Die Aufgabe, welche Günther den beiden Thätigkeiten des Geistes zuweist, und die Art ihrer angegebenen Bethätigung kann und muß genau auch von einer einzigen Kraft geleistet werden. Alles, was passives Verhalten bekundet, muß ebensowohl und zugleich ein actives beobachten; das in Beidem Verschiedene ist lediglich die Beziehung des Wirkens. Darüber hätte Günther bei Cartesius (Pass. anim. I, 1) ausreichende Belehrung erholen können. Alle Erscheinungen in den Nerventhätigkeiten thierischer Organismen beweisen, daß die körperlichen Organe den äußeren Einwirkungen gegenüber ebensowohl activ wie passiv sich verhalten; ebenso die Erscheinungen der Mechanik, der Elastizität ꝛc.

Wir vermögen auch nicht einzuſehen, warum das potenzielle Seyn (Geiſt im Urſtande) bloß wegen der Empfänglichkeit für äußere Eindrücke mit einer *eigenen*, ſog. receptiven, paſſiven Kraft ausgeſtattet werden ſoll. Receptiv und paſſiv iſt ja das Vermögen ſelbſt ſchon, vor aller Activität gedacht, und bedarf zur Aufnahme von fremden Beſtimmungen gar keiner neuen Kraft; denn ſonſt bedürfte die paſſive, receptive Kraft wieder einer weiteren receptiven Kraft u. ſ. f. Was ſoll unter *paſſiver* Kraft gedacht werden? Wohl nur eine nicht-active; aber dann iſt der Kraftbegriff völlig aufgehoben; kurz mit ſolch' leeren ſchematiſchen Beſtimmungen kommen wir von einem Widerſpruch in einen anderen.

Auch die reagierende Kraft iſt bei Günther ganz empiriſch gefaßt, ihr Unterſchied von der receptiven lange nicht genügend hervorgehoben, und von ihr ſo wenig als von der anderen die Möglichkeit und Weiſe des Enthaltenſeyns im gemeinſamen Grunde, und weiter das *Wie* des Hervortretens aus dieſem Grunde dargethan. Das iſt unſere erſte Bemerkung über das *Zuwenig* in der Günther'ſchen Annahme zweier Urkräfte. Dieſelbe erſcheint gerechtfertigt durch die Erwägung, daß doch auch die receptive, paſſive Kraft eine Activität entfalten muß um überhaupt noch Kraft zu ſeyn; eine Kraft aber, die bloß ſich eine Beſtimmung von Außen gefallen laſſeu muß, iſt negativ gedacht, d. h. als Kraft negiert; denn inſoweit die receptive Kraft beſtimmt, beeinflußt iſt, wäre ſie unwirkſam gemacht, und als Kraft aufgehoben; um dieß eben zu vermeiden, muß *dieſelbe* Kraft, die im erſten Momente paſſives Verhalten bewahrte, ſofort, in einem zweiten Moment, gegen den erhaltenen Eindruck reagieren und ihre Kräftigkeit, ihr Daſeyn erweiſen. Receptivität und Reactivität wird alſo von einer einzigen Kraft beſorgt, und erſcheint eine zweite hiebei gänzlich überflüſſig. Dieſer Mangel iſt aber im Günther'ſchen Syſtem nicht gehoben.

Wenn weiter aus dem realen, urſprünglich unbeſtimmten Princip zwei Kräfte entſpringen ſollen, ſo müßte deren Enthaltenſeyn in ihrem gemeinſamen Grunde doch irgendwie nachgewieſen

werden; das vermochte Günther wieder nicht, weil er dieses Princip einfach ex abrupto vor lauter Haß gegen alles Pantheistische geschaffen seyn läßt. In der Schöpfung aber gelangt, nach Günther's wunderbar hegelartiger Ausdrucksweise, ein formaler Gedanke mit negativem Inhalte zur realen Position! — oder „die Creatur ist der verkehrte, contraponierte Gott"! (Vgl. 11. Brief d. spec. Vorschule.) Es ist ganz sicher, daß sich Schopenhauer an dieser Stelle seines beliebten Ausdruckes: Hegelei! nicht hätte erwehren können.

Das Zuwenig leuchtet aber aus folgender Betrachtung noch deutlicher ein. Um den unerschöpflichen Reichthum, der im Grunde des Geistes ruht, zur Hebung und Offenbarung zu bringen, wird der Geist in Verkehr mit fremden Agentien gedacht und dieser Verkehr durch die bekannten zwei Kräfte vermittelt. —

Nun behaupten wir, daß die angenommenen Vermittler unmöglich ihrer zugedachten Rolle gewachsen seyn können. So wenig der große Kant mit seinen zwei Grundkräften (Attraction und Repulsion) eine vollständige Construction der Materie zu erzielen vermochte, so wenig kann Günther mit seinen zwei geistigen Elementen auch nur eine einzige Vorstellung oder einen Gedanken begreiflich machen. Mit Günther's Mitteln gelangt man höchstens zu einer Reihe von Grenzpunkten, durch welche sich der Geist gegen die Außenwelt abschließt. Weiter reicht das Vermögen nicht und traut man diesem mehr zu, so ist es Phantasie. Nehmen wir an, Günther hätte seine zwei geistigen Kräfte gerechtfertigt und sichergestellt — was wir oben mit Grund anstritten — was läßt sich daraus mit Sicherheit machen? Jede derselben muß unendlich und frei seyn, in der Richtung ihres Wirkens verschieden und durch gegenseitige Bindung zur Ruhe, d. h. zu einem bestimmten Producte gebracht werden. Beide Kräfte, besser Thätigkeiten, müssen aus ihrem Grunde entsteigen und trotz ihres gegensätzlichen Verhaltens — wie bestimmbar zu bestimmend — zusammenwirken. Denn würde die sog. receptive, stets nach Außen gerichtete Thätigkeit, zwar eine fremde Bestimmung aufnehmen, diese aber von der sog. reactiven nicht sofort aufgehoben werden,

ſo bliebe die freie receptive Thätigkeit beſtimmt, und ihre Freiheit wäre quoad hoc verwirkt. Dagegen wirkt nun die reaktive und ſetzt die fremde Beſtimmung gerade durch ihren Aufhebungsact als eigene in das eigene Seyn. Damit wäre die Freiheit gerettet und das Wirken der zwei Thätigkeiten zu Ende. Das Alles ſcheint conſtruierbar. Aber ſelbſt ſoweit reicht die Macht dieſer zwei Elemente nicht. Denn ſo erſichtlich die Nothwendigkeit des Zuſammenwirkens der beiden Thätigkeiten ſeyn mag, man leitet dieſelbe nur vom Effecte ab; anſtatt daß man ſie aus ihrem tieferen Grunde erklärt. Die zwei Thätigkeiten des Geiſtes ſind zu einander gegenſätzlich. Gegenſätze ſchließen ſich überall aus; in unſerem Falle ſollen ſie ſich zuſammenſchließen, weil zuſammenwirken. Dieſes Zuſammengehen derſelben iſt nun aus ihnen allein nicht begreiflich; alſo muß weiterhin ein Grund geſucht werden, um die Thatſache ihres Zuſammenwirkens zu erklären. Dieſen Grund findet Günther in einem Dritten; gut! — aber dieſes Dritte iſt ihm die beiden Kräften gemeinſame Einheit, der Grund ſelbſt, indem er wohl dachte, was urſprünglich und im Grunde eins war, kann in der Folge auch wieder eins werden und einheitlich wirken. — Aber dieſe Annahmen ſind falſch. Denn Günther vergaß, daß ihm die Einigung der beiden Kräfte in ihrem differenzloſen Urzuſtande ein Werk der Gottheit iſt, ebenſo wie der erſte Anſtoß der Differenzierung des potentiellen, geiſtigen Seyns. Wenn aber dieſer geiſtige Grund ſeine eigenen Differenzzuſtände urſprünglich weder ſelbſt vereinigen, noch ſelbſt auseinanderſetzen konnte, ſo kann er auch aus ſich ſelbſt die herbeigeführte Differenzierung nicht aufheben, alſo die beiden Kräfte zum Zuſammenwirken nicht beſtimmen! Die Uebertragung dieſes Vermittleramtes auf den urzuſtändlichen Geiſt hat ſomit Günther nicht gerechtfertigt. Er hat auch einen weiteren Umſtand nicht beachtet, der dieſe Unmöglichkeit von noch anderer Seite darlegt. Sobald der Gegenſatz der zwei Urkräfte durch ihren gemeinſamen Grund (das bewußtloſe Nochnicht-Ich) vermittelt gedacht wird, wird auch dieſes Grundvermögen — eigentlich Urvermögen! — ſelbſt zum Rang einer den beiden anderen völlig gleichgeſtellten, vermittelnden,

synthetischen Thätigkeit erniedrigt, seine Einheit und Grundherrlichkeit aufgelöst — et ecce quasi una ex vobis facta sum! — Denn es ist schlechterdings unbegreiflich, warum eine verbindende Thätigkeit mehr als eine Thätigkeit seyn soll; sie ist, was jede der beiden andern ist, nämlich Thätigkeit eines Thätigen (Subjectes). Auf diese dritte Thätigkeit als eine selbständige, wie die beiden anderen, also wird G. hingedrängt; aber er hat sie übersehen, wie sehr viele Andere auch. In diesem Punkte der Speculation ist wirklich eine sehr fühlbare Lücke zu konstatieren, auf welche bis Schelling herab eigentlich kein Philosoph mit Bestimmtheit hingewiesen hat. Ein drittes, synthetisches Element bedarf die Natur zu ihren Productionen ebenso nothwendig, als der Geist zur Production seines Seyns und seiner Gedanken. Aus bloß zwei, überall längst angenommenen Grundkräften läßt sich kein Gebilde, Product hervorbringen; denn angenommen, daß sie zusammenwirken, so wäre die nächste Folge, daß sie sich in ihrem Wirken gegenseitig vernichten, denn beide Kräfte treten ja mit Aequipollenz einander gegenüber und der Effect ist offenbar Null! Also muß zur Entstehung eines bestimmten Productes (materiellen wie geistigen), noch ein weiterer Factor eingeführt werden. Und diesem kann nur die Rolle der Vermittlung des Gegensatzes sowohl im Allgemeinen, als im Einzelnen zufallen. Damit ist eine Abstufung von Gegensätzen ermöglicht und auf die Vielheit von Verbindungen der Gegensätze ist die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge selbst gebaut. Und erst mit drei freien Thätigkeiten erzeugt und beherrscht das Subject sein ganzes Gebiet, der Geist sein unendlich mannigfaches Leben und vermag sich seine Gedankenwelt auch zum Bewußtseyn zu bringen.

Günther's Principien vermögen dagegen weder überhaupt etwas, noch viel weniger eine Verschiedenheit psychischer Zustände hervorzubringen. Ja, daß Günther die Vermittlung seiner Gegensätze ihrem gemeinsamem Principe überträgt, führt ihn zu einer endlosen Reihe von Widersprüchen, darum zum regressus in infinitum. Soll das potentielle Seyn (Ur-Ich) selbst vermitteln zwischen seinen beiden Kräften, so müßte es zur Aufnahme dieses

Gegenſatzes ſowohl receptiv als reactiv ſich verhalten, folglich ſchon differenziert ſeyn, was ſich nach Günther widerſpricht, und die Kraft des Widerſpruches wirkt auf das tiefer liegende Seyn nicht minder anregend, als jedweder äußere Einfluß; der neue Widerſpruch ruft aber ſofort einen weiteren hervor e. s. i. inf.

Wohl aus dem Grund ferner, weil Günther die Schöpfung der geiſtigen Subſtanz in keiner Weiſe erklären, alſo auch nicht darlegen konnte, *wie* ſeine zwei Kräfte in die Subſtanz hineinkamen und ſich in ihr verhielten, konnte er uns auch nicht ſagen, *wie* ſie aus derſelben herauskommen. Wenn wir auch den Beſcheid erhalten, daß ſie zum Theil als nothwendige Vorausſetzung (nämlich Empfänglichkeit) *für*, zum Theil als nothwendige Folge *von* äußeren, fremden Einwirkungen hervortreten ſollen, wenn wir auch in dem Wirken der Doppelkräfte eine Erſcheinung des ihnen zu Grunde liegenden Seyns erblicken, und ſie als Accidenzien des Ichs als ihrer Subſtanz bezeichnet finden: ſo iſt dieß Alles noch keine zureichende wiſſenſchaftliche Antwort, wie wir ſie verlangen müſſen. Wir ſind weit entfernt, den Güntherianern es zu verargen, wenn ſie in den mit Hegel'ſcher Virtuoſität zuſammengeſtellten, in treibenden Gegenſatz und zu verſöhnender Syntheſe gebrachten Begriffen und Gedankenläufen einige überzeugende Beweiskraft erblickt haben. Aber heute ſind wir zu nahe mit der Wirklichkeit zuſammengeführt worden, zu ſehr Realiſten geworden, als daß wir die laute Sprache der berechnenden und meſſenden Beobachtungen überhören könnten. Und von dieſem Standpunkte aus und auf Grund vertiefter Speculation müſſen wir erklären, daß uns Günther über das wahre Verhältniß der Urkräfte des Geiſtes zum Geiſte nur nach logiſchen Schemen belehrt hat, und es uns noch nicht genügt, wenn er das Cauſalverhältniß auf ſie anwendet; denn auch damit iſt nur eine logiſche Beſtimmung gegeben, und was mit Begriffen angedeutet iſt, hat ſich, wie oben gezeigt, als Unmöglichkeit herausgeſtellt, da eine Subſtanz mit ungenügender Kraft ausgerüſtet nichts wirken kann. Knoodt bemüht ſich eifrig, in dieſes Verhältniß befriedigende Klarheit zu bringen, da er in ſeinem Commentar zu Günther's Anti-Savareſe (S. 102) aus-

führt: „Das Subject ist das Denkende", — was beiläufig ebenso nichtserklärend ist, wie die Ulrici'sche Definition von Materie: „Das Erscheinende in den Erscheinungen"; oder eine andere, das Gemüth sey das „Menschliche im Menschen", — „welches sich selbst mit dem Worte Ich auszeichnet" — wie? und warum? — „der Zahl nach Eins, der Zeit nach beharrlich, der Beschaffenheit nach immer dasselbe Identische, semper idem". Inwiefern das Subject, Ich, qualitativ semper idem sey, wäre noch besonders darzuthun gewesen, da doch eine beständige Bereicherung des Ich-Inhaltes in dem Ergebniß der Entwicklung liegen muß und Knoodt sicher sein Ich nicht so todt und leer denken will, wie die Kategorien, nach welchen er es bestimmt, es zu machen scheinen. Ueber weiteres sich Widersprechende, welches in diesen kategorischen Bestimmungen gelegen ist, hat Ulrici in seiner Besprechung des Anti-Savarese (l. c. S. 103) Genügendes gesagt.

Endlich die Hauptfrage der Selbstbewußtseynslehre: wie kommt aus oben dargelegten Elementen das Selbstbewußtseyn zustande? Wie entsteht daraus ein Bewußtseyn? — Mit Recht wird da betont, daß im Selbstbewußtseyn das Subject und Object nicht identisch seyn können und namentlich, daß das Ich nicht unmittelbar sich objectivieren, d. h. Object seyn kann,*) da es dadurch unvermeidlich zu einer Duplicität des Ich — Selbstzeugung — kommen müßte. Unmittelbares Object ist in diesem Acte vielmehr die Gesammtheit der inneren Zustände, und das Ich ist und bleibt anschauendes Subject, und vollzieht zugleich den Schluß von den Zuständen des Ich (als Wirkungen) auf das Ich (als Ursache). Dadurch wird Eines auf das Andere bezogen und die Inseparabilität von Ich und Denken verbürgt. Wie entspringt das Wissen von sich? Knoodt erklärt uns das also: In der Rückwirkung gegen empfangene Einwirkung liege das Selbstbewußtseyn. „Denn nur dadurch, daß der Geist aus Veranlassung der em-

*) Was übrigens schon die Scholastiker wußten: Mens nostra non potest seipsam intelligere ita, quod seipsam immediate apprehendat. Ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem. (Thom. Quaest. diep. d. verit. X., a. 8.)

pfangenen Einwirkung ſeine Selbſtheit affirmiert, alſo ſpontan rückwirkt, iſt er befähigt, ſich aus dem Momente ſeiner Bethätigung als ſelbſtſtändiges Seyn zurückzunehmen und, *das heißt, ſeiner ſelbſt bewußt zu werden.* Dieſe ſchwerfällige Auslegung wäre wohl nicht nöthig geweſen, wenn in der Günther'ſchen Schule eine gründliche Unterſuchung über das Wiſſen überhaupt, deſſen Elemente insbeſondere wäre gepflogen worden. Der Vorgang des Selbſtbewußtſeyns, einfach wie er iſt, läßt ſich auch in viel einfacherer Form darlegen und damit auch viel klarer. Aus Knoodt's obiger Verdeutlichung kann kein Menſch über das Bewußtſeyn klar werden; es ſpricht darin noch viel zu viel Hegel, der Meiſter im Stile der Unverſtändlichkeit.

Die menſchliche Vernunft iſt bei allen ihren Bethätigungen im Wiſſen und Handeln das unveräußerliche Subject; alſo liegt alles, was dieſem objectiv werden ſoll, außer demſelben. Dieſes Aeußere iſt entweder ein Selbſthervorgebrachtes, oder ein von Außen Gegebenes. Daß das Object im Selbſtbewußtſeyn ein ſelbſthervorgebrachtes ſeyn muß, iſt ſelbſtverſtändlich; alſo muß dieſes Object aus den ſubjectiven Elementen — welche ihrer nur drei ſeyn können — aus geiſtigen Thätigkeiten, welche unaufhörlich dem geiſtigen Grunde und Vermögen entſteigen, gebildet ſeyn. Das erſte Gebilde dieſer Art, ein Product aus freien Thätigkeiten, iſt das erſte Actuelle oder *eigene* Seyn des Subjects, welches vor dieſem Acte ſein Seyn in einem Anderen hatte, alſo ein Accidenz war; jetzt wird es zur Subſtanz. Dieſes Seyn nun iſt das Object im Selbſtbewußtſeyn. Dasſelbe iſt alſo eine aus eigenem Vermögen genommene, daraus verwirklichte Größe und als Subſtanz unendlicher accidenteller Beſtimmungen fähig. Daraus folgt, daß der Inhalt des Selbſtbewußtſeyns je nach Individuen bezw. deren Erfahrungen ein ſtets verſchiedener und ſtets dem Wachsthum und der Veränderung unterworfen ſeyn muß. Aber damit, daß das eigene Seyn, der feſte Punkt und Boden des Individuums, hergeſtellt iſt, iſt es noch nicht als *eigenes* Seyn *erkannt.* Dazu bedarf es noch eines weiteren Actes der Unterſcheidung vom fremden Seyn; und dieß iſt nur möglich,

indem die Bestimmung des eigenen Seyns von Außen auf ihre Ursache zurückgeführt — denn die Selbstverwirklichung des menschlichen Grundvermögens erfolgt ja stets nur auf fremde Anregung, als ihre Bedingung, aber nicht als ihre Ursache, hin — und die vom Subjecte *selbst* gesetzte (Gegen-) Bestimmung als eigene erkannt wird. Diese Anschauung kann aber nur in einem späteren Momente, durch die stets nachfließende, anschauende Thätigkeit, vollzogen werden. Die Einheit der subjectiven Thätigkeiten ist hienach stets *Subject*, deren Product stets *Object*; und die unaufhörlich vom Subject (Vermögen) zum Object (Seyn) strömenden Thätigkeiten vermitteln die Gegensätze und bringen das Product dem Subject zur Anschauung. Subject und Object sind im Selbstbewußtseyn also stets von einander verschieden.

Daß im Selbstbewußtseyn ein Substanzielles und ein Accidentelles auftritt, kann keine Psychologie verkennen; aber die Ausscheidung dessen, was hier das *Bleibende* und was das *Veränderliche* sey, ist selten gelungen und getroffen. Wird das Ich als das in Vorstellungen, Empfindungen und Strebungen Begriffene und darin Wachsende gefaßt, so ist in dieser Auffassung Gutes und Schlechtes durcheinander geworfen. Manche Psychologen finden das Ich lediglich in der Concentrierung und Verdichtung aller psychischen Zustände, folglich nicht als freien Grund, sondern als nothwendiges Ergebniß; ein andermal finden wir das Selbstbewußtseyn aus einer, sein eigenes Daseyn erkennenden und dieses von allen anderen Dingen und Zuständlichkeiten unterscheidenden Thätigkeit erklärt. *Ulrici* sucht zur Erklärung des in steter Entwicklung begriffenen Wissens incl. Selbstbewußtseyns nach einer den gesammten Inhalt unseres Wissens bedingenden „*essentiellen* Grundkraft der Seele", will also, wie er gerne gethan hat, ein noch Unbekanntes durch ein noch Unbekannteres bekannt machen. —

Die Selbstbewußtseynsfrage liegt ohne Zweifel noch im Argen und gegen manche vage Erklärungen können wir Günther wegen seiner Zerlegung der verschiedenen Factoren, die er hierin versucht, wenn auch verfehlt hat, noch gerne in Schutz nehmen. Eingehen-

dere Behandlung unſerer Frage müſſen wir uns hier verſagen, nur eine abſchließende Andeutung gegenüber Günther ſey noch am Platze. Schon daß man den Begriff des Ich bald auf eine ſtarre Subſtanz, bald auf eine ſtets bewegliche Welt von pſychiſchen Vorgängen bezog, beweiſt daß man nicht das Richtige getroffen. Auch bei Günther und Knoodt hat das Ich fortwährend ſchwankende Bedeutung, bald wird es für das Nochnicht-Ich, bald für das entwickelte, beſtimmte Seyn gebraucht. In der That aber muß das volle, ganze Ich für Beides gelten. Ich iſt nämlich das Kennzeichen der Perſonalität; darin liegt Subject-Object als Einheit, alſo Fürſichſeyn. Von dieſem Ich darf Beharrendes und Wechſelndes, Einheit und Vielheit, Identität und Verſchiedenheit, natürlich Jedes in anderer Beziehung, prädiciert werden. Vermögen und deſſen theilweiſe Verwirklichungen (Seyn) paſſen gleichzeitig auf das Ich, weil dieß Beides umfaßt und das Weſen des menſchlichen Individuums ausmacht.

Engſtens mit der Selbſtbewußtſeynslehre Günther's hängt ſeine Kategorienlehre zuſammen. Denn das Selbſtbewußtſeyn iſt ihm die ‚Geburtsſtätte' der Kategorien (Vorſch. 226). Die gegen Kant gerichtete fundamentale Unterſcheidung von begrifflichem Denken und ideellem (Begriff und Idee) erweiſt ſich durch alle ſeine Conſtructionen wirkſam. Er will durchweg ein auf den Seynsgrund, auf das Unbedingte hingehendes Denken, welches ſich von dem bloß logiſchen, ſchematiſchen himmelweit unterſcheidet, und daher dem formaliſtiſchen gegenüber als durchaus realiſtiſches ſich geltend macht. Das ideelle Denken iſt nur dem Geiſte vorbehalten, während die Natur in ihren höchſten Individuen nur zu ſchematiſchem Denken ſich erheben kann; in der Syntheſe beider Subſtanzen, im Menſchen ſind beide Denkweiſen einander zugeordnet. Das philoſophiſche Denken iſt ſelbſtverſtändlich das ideelle;. daher iſt es auch ganz natürlich, daß Günther in ſeiner Speculation über das Selbſtbewußtſeyn der feſten Ueberzeugung iſt, lauter ſachliche Beſtimmungen und Unterſchiede zu Tage gefördert zu haben, ſo zwar, daß die hiebei auftretenden kategoriſchen Beſtimmungen, Kategorien, als „conſtitutive Momente der Ich-

Idee" erscheinen. Die Kategorieen werden hier auf einmal mit der Würde der Ideen bekleidet, Kategorienlehre und Ideenlehre fallen hier zusammen. Mit dieser Neuerung hängt es denn auch zusammen, daß der Kategorienlehre Günther's die Stelle dicht neben dem Selbstbewußtseyn angewiesen ist, und daß sich Günther und Knoodt gegen jede Verschiebung dieses Verhältnisses heftig wehren. Wenn wir oben gleichwohl den Günther'schen kategorischen Bestimmungen nur die Geltung leerer Schemen zusprachen — natürlich ganz im flagranten Widerspruch zu Günther —, so ist hier der Ort für eigene Rechtfertigung.

Unter Kategorien hat man denn doch die ganze Philosophie herab etwas ganz anderes als unter den Ideen gedacht, und daher auch die Lehre Beider streng von einander gesondert. Günther verschiebt die Lage der Anschauung so sehr, daß wir erklären müssen: entweder haben die übrigen Philosophen außer Günther und Schülern nie eine Kategorienlehre besessen, oder er mit Anhang nie eine Ideenlehre. Sind wir ohne Kategorien, so ist er ohne Ideen. Die Stellung der Günther'schen Philosophie kann darnach auch so bestimmt werden: Ist Günther u. s. w. alleiniger Pächter der Kategorien- und Ideenlehre, so haben alle anderen Philosophen überhaupt nie eine Metaphysik gehabt;*) Günther ist der erste und letzte Philosoph.

Gegen dieses Urtheil müssen wir denn doch ernste Verwahrung einlegen, und begründen dieselbe wie folgt.

Die Kraft und Weite des menschlichen Denkens ist noch lange nicht ausgemessen, wenn man dasselbe auf Abstraction und auf concretes Denken einschränkt. Es giebt noch ein Denken in den Ideen, welches offenbar keiner der beiden anderen Arten angehört. Zum discursiven, abstractiven Denken gesellt sich das ideelle, als abschließendes und vollendendes. Das discursive Denken bleibt bei der Wirklichkeit und schreitet nach den logischen Gesetzen ab oder aufwärts auf der Leiter der Causalität, verknüpft und trennt je nach gegebenen Gründen; das abstractive Denken erhebt sich

*) Güntherianer theilen unverhohlen diese Meinung mit ihrem Meister.

über das concret Einzelne zu ſchematiſchen, allgemeinen Vorſtellungen und Formen; das ideelle Denken endlich bringt die Reihen des discurſiven (empiriſchen) und abſtractiven Denkens unter ihre zuſammenfaſſende Einheit des letzten, unbedingten Grundes. Dieſe letzte Aufgabe kann aber dem Denken nur gelingen, wenn es imſtande iſt, auf ſpeculativem Wege zu den Elementen der Dinge und der Gedanken zu gelangen, das Verhältniß derſelben (ſubjectiven und objectiven Elemente) auch einheitlich zu beſtimmen und ihre gemeinſame Einheit als den feſten Punkt aller Wirklichkeit aufzuzeigen und dieſen Punkt als das unbedingte Seyn zu beſtimmen, ſowie als Quelle alles bedingten Seyns erkennbar zu machen.

Nun ſpricht Günther mit Betonung *auch* von einem ideellen Denken, dem allein nur das ſchematiſche, begriffliche Denken gegenüberſteht. Aber Günther's ideelles Denken iſt in Wahrheit gar kein ſolches, und kann ein ſolches ſchon deshalb nicht ſeyn, weil ſich Günther theils durch dogmatiſche Griffe, theils durch Mangel von auch nur halbwegs genügender Analytik den Weg zum Unbedingten verſperrt hat. Blicken wir auf den entſcheidenden Punkt, auf den Uebergang vom Bedingten zum Unbedingten. Das diesſeitige Sprungbrett iſt ihm das Ich, von dieſem ab ſchwingt er ſich mit den zwei Flügeln des Kauſalitätsſchluſſes und der Kategorien über den bekannten breiten Abgrund, das Grab vieler Denker, und freut ſich glücklicher Ankunft im Jenſeits, d. h. bei Gott. Günther und Schüler halten freilich hiebei jede Täuſchung für ausgeſchloſſen; denn die Realität des eigenen Ich ſtehe doch im Selbſtbewußtſeyn feſt und an dieſer Realität finden ſich a) als *poſitiv* reale, kategoriſche Beſtimmungen: Anſichſeyn, Anundfürſichſeyn und Füranderesſeyn; lauter Ergebniſſe der Ich-Analyſe, wie man ſich tröſtet, folglich ſo feſt wie das Ich; — b) als *negative*, ebenſo kategoriſche Beſtimmungen: Nichtabſolutheit (Bedingtheit), aprioriſche Unbeſtimmtheit und Beſchränktheit. Die letzteren, negativen Prädicate ſind nun Günther ſpeciell die goldene Brücke zu Gott hinüber. Von der Bedingtheit des eigenen Seyns ꝛc. wird zu ſeiner ſchlechthinnigen Bedingung zurückgegangen und dieſe

als Gott bestimmt. Er ist als allgemeinste und oberste Bedingung alles bedingten Seyns der Gott des Geistes und der Natur, Gott des Universums. In den weiteren Bestimmungen des Gottesbegriffes wird Gott als persönliches, weltschöpferisches Wesen aufgefaßt und zur Causalität eines Nicht-Absoluten, zum Creator gemacht. Es erhellt hier sofort, wie Günther Rechtes und Schlechtes aus alten Rüstkammern hervorgeholt hat. Ziehen wir aus der Günther'schen Vorstellungsreihe (Ideenreihe), welche Geist und Gott zusammenleiten, die Kategorien: Negation, Ursache, Substanz — wozu natürlich auch die Correlate gehören — heraus, so fällt die ganze Verbindungsbrücke in Trümmern in den Abgrund. „Bei wesentlicher, d. h. qualitativer Verschiedenheit zwischen den Substanzen Geist und Gott, sagt Günther Vorsch. Br. 12, ist die Vorstellung des Absoluten immer bedingt von der Selbsterfassung des Geistes als einer Causalität und Substanz" ꝛc. Aber wie verschafft sich denn Günther diese Kategorien (Ideen!) und wie rechtfertigt er sie? Er nimmt sie aus innerer Anschauung gerade so ohne Weiteres, wie er sie ganz empirisch hineinträgt, wieder heraus. Von einer principiellen Ableitung der Kategorien ist gar keine Rede — und Knoodt wird das in seinem Anti-Savarese-Commentar S. 125 in Text und Note Geschriebene doch nicht als Rechtfertigung ansehen wollen! ja es wird jeder Schein vom Begriffe der Kategorien vermißt; von dem Nachweise des Rechtes der Anwendung der Kategorien auf die Natur ist trotz gegentheiliger Versicherung gar keine Rede, denn das hierüber Hervorgebrachte besagt nur, daß man so etwas wünschte und brauchte, aber nicht, daß es über den mächtigen Riß des fatalen Substanzen-Dualismus und die doppelte Scheidewand der „qualitativen Verschiedenheit" zwischen Geist — Gott und Geist — Natur hinüberreichte.

Aus der Geschichte der Kategorienlehre könnte man aber wissen, daß Kategorien kein Spielzeug sind, sondern strenge Formen, in welchen sich die Elemente des reinen Denkens sowie die Elemente der Natur bewegen müssen, um Gedanken bezw. Dinge hervorzubringen. Diese Bewegungsformen sind somit offenbar ein Mit-

leres zwiſchen dem Anfang von beiden Reihen und dem Ende ihres Wirkens in ihren Producten. Da nur im Werden und Hervorbringen die Bewegung der Elemente ſtatthat, ſo iſt klar, daß weder das Seyn, noch eines ihrer Producte zu den Kategorien gehört, alſo auch nicht kategoriſch beſtimmt werden darf. Eine nothwendige Forderung zu dieſem Nachweiſe iſt aber eine durch gründliche Analyſe geſicherte Aufzeigung der Elemente des Geiſtes wie der Natur; die Anwendung der Kategorien vom Geiſte auf die Natur iſt aber nur dann berechtigt und möglich, wenn weiterhin nachgewieſen iſt die Identität der beiderſeitigen Elemente, da nur dann eingeſehen werden kann, daß auch die Formen und Geſetze des Denkens und der Natur dieſelben ſeyn müſſen. Der Punkt, von dem aus „der Urſprung der Begriffe und die Entſtehung der Dinge mit einander fortſchreiten", iſt nach Trendelenburg der Ausgangspunkt der Kategorienlehre, und ſicher mit Recht. Doch von alledem findet ſich bei Günther ſoviel wie nichts; daher die Unordnung und Willkür in den abgeleiteten, d. h. aus dem Vorrath empiriſcher Begriffe herausgeholten Kategorien — man vergleiche nur einmal das von Knoodt l. c. S. 159 gebotene Schema (Kategorientafel). — Halten aber Günther's Kategorien nicht ſtand, ſo fällt mit dieſen alles Andere zuſammen, wie ein menſchlicher Organismus, dem das Knochengerüſt ausgelöſt wurde. Günther's poſtuliertes ideelles Denken war eben in Wahrheit kein ſolches, weil nicht bis zum letzten Grund emporreichendes. Dieſes Denken ruft nur: Herr, Herr! will aber den Willen ſeines Herrn nicht vollziehen; darum bleibt es auch ſtehen, wo es iſt und kann keine wirkliche Vereinigung mit dem Angerufenen finden. Indem dann Günther das Fehlende durch theologiſche Reſultate ergänzen will, hat er den Boden der Philoſophie nun völlig verlaſſen und iſt einem Flüchtlinge gleich geworden, der in Verzweiflung an ſeiner eigenen Philoſophie ſeine Rettung nur noch in der Theologie, d. h. im Glauben ſucht. Daher dieſes ſichtliche Nacheilen und Nachkonſtruieren nach den dogmatiſchen Linien in Pantheismusbeſtreitung, Incarnation und Trinität ꝛc.; daher die Unſicherheit in eigener Sache, die ſo groß iſt, daß er

vor lauter „qualitativ verschiedenen Substanzen“ gar nicht mehr weiß, wieviel er bereits beisammen hat; sonst würde er uns nicht Gott als **dritte** Substanz (Vorsch. I, 116) insinuieren können, nachdem (x + 1) Substanzen bereits vorhanden, d. h. zugelassen sind; würde Günther ernsthaft und konsequent philosophiert haben, dürfte er nicht die Frage, wie die verschiedenen Substanzen und deren qualitativen Unterschiede entstanden seyen, philosophisch umgangen und mit dem „Willen Gottes“ vorlieb genommen haben, da ihm das „Wie“ dieses Vorgangs „abermals nicht zu begreifen ist“ (ib. S. 222). — Da Günther, sowie er über das Selbstbewußtseyn auch nur einen Schritt hinausgeht, mit seinem Philosophieren schon auch zu Ende ist, so wollen und können wir ihm auf seinen Wegen zur Natur, zum Menschen, zum Göttlichen nicht mehr folgen, und das Wort Darwin neben das Wort Günther gar nicht mehr hinstellen.

Günther, der seinen Zeitgenossen ein völlig neues Licht anzuzünden sich berufen fühlte, stand selbst nicht auf der speculativen Höhe seiner Zeit. Unsere auf Wirklichkeitswissenschaft ausgehende Zeitphilosophie wird die Ehrenrettungen der Güntherianer unangetastet lassen, — aber auch von Günther selbst unberührt bleiben.

---

# Der schwedische Philosoph Samuel Grubbe.

Von

**Egon Zöller.**

Wenn jede Wissenschaft vom Leben ausgehen und dem Leben wieder zu gut kommen soll, so gilt dieses in höchstem Maße von der Philosophie. Das Weben und Schaffen in der unendlich weiten Natur, das Leben des kleinsten Organismus bis zur Thätigkeit des menschlichen Verstandes, sie soll alles umfassen, alles vereinen zu einem großen, systematischen Gebäude. Indem sie in allem den Urgrund, die ewige Quelle sucht, giebt sie diesem Gebäude erst das ewig-sichere Fundament. Nur in dieser Auffassung ist die Philosophie eine lebendige Wissenschaft, die Wissenschaft,

ohne welche all unser Wissen sich in tausende Stücke zersplittern und unser Leben sich auflösen würde. Erfüllt aber die Philosophie ihre Aufgabe, so ist sie die gewaltige zusammenfassende Kraft alles Lebens, der treibende Faktor in aller menschlichen Kultur. Aber um dieses zu seyn, muß die Philosophie stetig ihre Wurzeln im frisch pulsirenden Leben treiben; ohne das Leben vertrocknet sie zu einem abstrakten, doktrinären Lehrgebäude, dem jeder Einfluß benommen ist und daher auch aller innerer Werth fehlt. Nicht die Philosophie an sich, sondern das Leben lehrt uns den Werth jeder Philosophie.

Werfen wir einen Blick auf die Geschichte, so sehen wir jeden Schritt, den die Kultur macht, bedingt und geleitet von der jeweiligen Entwickelung der Philosophie, ohne deren festen Halt sich das Geistesleben verirrt und das Sittenleben lockert. Gewiß kann die Philosophie als strenge Wissenschaft nur einem kleinen Bruchtheil der Menschen verständlich seyn. Aber in ihren Ergebnissen, in ihrer praktischen Anwendung soll sie ein Gemeingut aller denkenden Menschen seyn. Nur dann übt sie jenen gewaltigen Einfluß auf Geistes- und Sittenleben, wie es ihr als der höchsten aller Wissenschaften zukommt.

Unter den verschiedenen Nationen haben es vor allen die Schweden verstanden, die Philosophie in dieser praktischen Bedeutung zu fassen. Anstatt die Philosophie als ein nur wenigen Eingeweihten verständliches Geheimniß zu hüten, haben die Schweden dahin gestrebt, nicht nur das gesammte Leben in die Philosophie aufzunehmen, sondern auch die Philosophie in ihren Ergebnissen den weitesten Kreisen zugänglich zu machen.

Es sind vor allem drei große Geister: Grubbe, Geijer und Boström, die die Philosophie in Schweden zu dieser Bedeutung emporhoben. Während Boström das Gebäude vollendete und auf festen Boden gründete, war es Grubbe, der das Heiligthum der Philosophie den gebildeten Kreisen des Volkes öffnete. Wenige Philosophen haben wie Grubbe ebenso das große Gebiet der Philosophie beherrscht, wie es meisterhaft verstanden, die Ergebnisse der philosophischen Forschung in einer so mustergültigen, schönen

und wohlthuenden Form wiederzugeben. Alle Schriften Grubbe's spiegeln neben dem umfassenden Denker einen der edelsten und harmonischsten Charaktere wieder.

Leider war es Grubbe nicht vergönnt, selbst die besten seiner philosophischen Schriften herauszugeben. Man kann daher dem Professor der Philosophie Axel Nybläus in Lund nur Dank wissen, wenn er diese Arbeit übernommen hat und die edlen Lehren dieses Denkers zum Gemeingut des gebildeten Theiles seines Volkes macht. Mit der kürzlich erschienenen Aesthetik hat Nybläus diese mühsame Arbeit vollendet. —

Wir können die Bedeutung dieser Werke*) nicht besser darlegen als durch Wiedergabe eines Aufsatzes, den Nybläus über Grubbe in einer Realencyclopädie veröffentlicht hat.

Samuel Grubbe, Universitätslehrer, Philosoph und Minister wurde am 19. Februar 1786 auf dem Eigenthum Segloraberg, in der Gemeinde Seglora, Elfsborgs-Län geboren und, da er seine Eltern früh verlor, von seinem Großvater, dem Kaufmann Joh. Schütz in Göteborg erzogen. Schon als Kind zeichnete sich Grubbe sowohl durch eine ungewöhnliche geistige Lebendigkeit wie auch durch seinen Lerneifer und seine Auffassungsgabe aus. In einem Alter von 13 Jahren trat er in das Göteborger Gymnasium ein, welches er in weniger als drei Jahren absolvirte. Im September 1802 ließ er sich als Student auf der Universität Upsala einschreiben, wo er in gründlicher Weise die klassische Litteratur, Mathematik und Physik und vor allem Philosophie studirte. Zugleich erwarb er sich umfassende Kenntnisse in der deutschen, französischen und englischen Wissenschaft. 1806 wurde er als erster zum Magister der Philosophie und später zum Docenten in theoretischer Philosophie ernannt. (Man erzählt, daß als Grubbe

*) Samuel Grubbes Filosofiska skrifter i urval. Utgifna af Axel Nyblaeus (och Reinhold Geijer). (Lund. Philip Lindstedts förlag):

1) Praktiska Filosofiens historia. I & II. Trenne delar. 10,25 kr.
2) Filosofisk Sedelära. III & IV. Tränne delar. 9,00 kr.
3) Fenomenologie eller om den sinliga erfarenheten. V. 4,50 kr.
4) Ontologie eller om det absoluta urväsendet. VI. 3,50 kr.
5) Det skönas och den sköna skonstens filosofi. VII. 5,25 kr.

Abends spät vom Festballe nach Hause zurückkehrte, er noch längere Zeit in Plato las.) Nach Höijer's Hinscheiden (1812) wurde Grubbe Professor für Logik und Metaphysik an der Universität Upsala. 1827 erhielt er nach Biberg's Tod die Professur in Ethik und Politik. Diesen Lehrstuhl bekleidete er bis zum 10. Septbr. 1840, an welchem Tage er in den königlichen Staatsrath nach Stockholm einberufen wurde, in welchem er das Amt eines Chefs des Departements für geistliche Angelegenheiten bis zum 29. Dez. 1842 verwaltete. Im Jahre 1844 erhielt er seinen Abschied mit Pension, worauf er nach Upsala zurückkehrte. Dort verbrachte er in der Ruhe des Privatlebens seine Tage bis zu seinem Tode am 6. Nov. 1853. —

1824 und 1826 war Grubbe Mitglied der Komitees zur Revision der Unterrichtsanstalten. Von 1834 bis 1835 vertrat er die Universität Upsala im Reichstage. 1829, 1830 und 1837 wurde Grubbe Mitglied der verschiedenen schwedischen wissenschaftlichen Akademieen.

Grubbe zählt zu Schwedens ausgezeichnetsten Denkern und nimmt seine Stelle an der Seite eines Höijer, Biberg, Geijer und Boström ein. Wohl kann Grubbe in Bezug auf wissenschaftliche Originalität nicht mit Höijer und Boström verglichen werden. Doch hat man ihm sehr Unrecht gethan, wenn man behauptet hat, daß er ein Eklektiker wäre und seine wissenschaftliche Thätigkeit nur in dem Bemühen bestände, die Meinungen Anderer mit einander auszugleichen. Auch hat „Israel Hwasser", ein in dieser Hinsicht competenter Beurtheiler, in seiner beim Eintritt in die schwedische Akademie gehaltenen Rede, Grubbe vollständig von einem solchen Eklektizismus freigesprochen und geäußert, daß Grubbe unabhängig von den Parteien, welche sich namentlich während Grubbe's Jugendzeit innerhalb der Wissenschaft heftig befehdeten, seinen eigenen graden Weg ging. In der That besaß Grubbe ein ganz bedeutendes Maß wissenschaftlicher Originalität.

Nachdem Grubbe sich ursprünglich zu Schelling's Ansichten bekannt hatte, strebte er, von seinem tiefen, ethisch-religiösen Interesse sowie von den Anregungen Jacobi's veranlaßt, dahin

durch eine vollkommnere Ausbildung des idealistischen Kerns bei Schelling, dessen Pantheismus zu überwinden und den Idealismus zu einem spekulativen Theismus zu erheben. Wenn ihm dieses auch nicht vollständig glückte, so vorbereitete er doch in den meisten Punkten diejenige Weltanschauung, welche später von Boström aufgestellt wurde.

Mit einer Selbständigkeit als philosophischer Denker vereinigte Grubbe eine umfassende Gelehrsamkeit und eine reiche menschliche Bildung, welche sich in allen seinen Schriften offenbart, namentlich in seiner Bearbeitung der Geschichte der praktischen Philosophie und der Ethik sowie in denjenigen Schriften, welche die Aesthetik behandeln. Auch haben wenige Philosophen solch ein ausgezeichnetes Darstellungsvermögen besessen wie Grubbe. Dieses zeigt sich nicht nur in der meisterhaften Art und Weise, mit welcher er jeden Gegenstand für seine Untersuchung ordnet, sondern auch in der Einfachheit, Klarheit und Anmuth des Stiles, die mit wissenschaftlicher Gedankenschärfe und Gediegenheit innig gepaart sind. Mit Recht äußerte daher Leopold über Grubbe: „Wenn ich von gewissen Arbeiten, die man in heutiger Zeit Philosophie zu nennen beliebt, zu irgend einer der Schriften Grubbe's übergehe, so kommt es mir vor, als ob ich von einer von Nebel und Irrlichtern umgebenen Gegend zu einer Höhe gelangt sey, auf der ich frei athme und die Gegenstände klar sehe." Jedoch darf nicht geläugnet werden, daß Grubbe's Stil bei allen Vorzügen oft an einer überflüssigen Breite leidet; doch ist diese Breite gewöhnlich nicht größer, als daß man mit derselben bei der vollkommenen Deutlichkeit, womit Grubbe seine Gedanken darzulegen versteht, gern fürlieb nimmt. Was den Grubbe'schen Schriften jene große Anziehungskraft verleiht, sind die tiefe Liebe zur Wahrheit, die aus allen Arbeiten hervorleuchtet, der reine ungetrübte Blick für das Wesentliche in allen von ihm behandelten Gegenständen, der edle, milde, anspruchslose persönliche Charakter, welcher sich in ihnen abspiegelt, sowie die innerliche von aller Leidenschaft ungetrübte Ruhe, die sich über alle lagert.

Dieselben Eigenschaften charakterisirten auch seine Vorlesungen. Obgleich er dieselben vollständig ausarbeitete, so ließ er sich doch bei seinem Vortrag nicht durch das geschriebene Wort binden. Seine Vorlesungen übten einen großen Einfluß aus, der jedoch während der letzten Jahre seiner Lehrthätigkeit nachließ.

Bedenkt man die Unermüdlichkeit, womit Grubbe in seinem Berufe als Lehrer arbeitete, die Art und den Reichthum der Schriften, welche er hinterließ, sowie den Eifer, mit welchem er die ihm ertheilten öffentlichen Aufträge erfüllte, so kann man nur dem Urtheile Hwasser's beipflichten, daß Grubbe einer der treuesten Arbeiter im Dienste der Kultur war, den Schweden jemals besessen hat. Trotzdem gab Grubbe nur einen geringen Theil seiner Schriften selbst heraus. Wären die besten seiner Arbeiten schon zu Lebzeiten Grubbe's erschienen, so würden dieselben einen großen Einfluß auf die philosophische und die gesammte höhere Bildung Schwedens geübt haben. Diese Arbeiten würden gute Waffen zur Bekämpfung vieler theils von außen eingeführten, theils aus dem eigenen Lande stammenden Irrlehren geliefert haben.

Daß Grubbe zuerst ein entschiedener Anhänger Schelling's war, zeigt sich deutlich in seinen zeitigeren Arbeiten: „Ueber die Reflexion" und „Ueber die entgegengesetzten Tendenzen im Menschenleben". In den späteren Schriften nimmt er denselben philosophischen Standpunkt ein, wie Schelling in seinem sogenannten Identitätssystem. Doch fühlte sich Grubbe bald mit diesem strengen Pantheismus unbefriedigt, und versuchte, sich zum Begriff eines persönlichen Gottes zu erheben. Ueber den Erfolg dieses Versuches und über den Werth und Gehalt des selbständigen philosophischen Systems, welches Grubbe sowohl in theoretischer und praktischer wie in ästhetischer Hinsicht ausbildete, legen eine Menge hinterlassener Schriften Zeugniß ab. Die wichtigsten derselben sind: 1) Phänomenologie, 2) Ontologie oder Untersuchung über das absolute Wesen, 3) Vorlesungen über die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, 4) Vorlesungen über die empirische Psychologie, 5) Lehre über das Schöne und die Kunst,

6) Geschichte der praktischen Philosophie, 7) Ethik, 8) Philosophische Rechts- und Gesellschaftslehre. Erster Theil 1839. und 9) Ueber den Grund und das Wesen der bürgerlichen Strafmacht.

Wie bemerkt, wurde Grubbe's Streben, den Pantheismus zu überwinden, von seinem tiefen praktischen Interesse veranlaßt. Die Betrachtung der Heiligkeit der moralischen Verpflichtung führte ihn zu der Ueberzeugung, daß die Idee des „Sittlich-Guten" ihre höchste Bedeutung nur dadurch erhält, daß sie zum göttlichen Wesen hingeführt und als ein Ausdruck des heiligen Willens der Gottheit im menschlichen Bewußtseyn erkannt wird. Soll aber das göttliche Wesen als Grund der Idee des Sittlich-Guten gedacht werden können, so muß dieses Wesen nothwendig den Charakter einer unendlichen moralischen Intelligenz haben, selbst ein lebender, persönlicher Gott seyn. Es war somit Grubbe's Aufgabe zu beweisen, daß die von der praktischen Vernunft gestellte Forderung der Persönlichkeit Gottes mit ethischen Attributen nicht in Widerspruch mit der von der theoretischen Vernunft gestellten Forderung der Unendlichkeit Gottes steht, oder mit anderen Worten, daß die Persönlichkeit absolut oder von den Einschränkungen der menschlichen Natur frei gedacht werden kann. Diese Aufgabe sucht Grubbe in seiner Ontologie zu lösen. Er zeigt nämlich in derselben, daß das Selbstbewußtseyn die Substanz des göttlichen Wesens ausmachen muß und die Annahme der Entwickelung dieses Selbstbewußtseyns durch eine Folge von Zeitmomenten eine irrige sey. Dieses Selbstbewußtseyn muß sowohl über die Einschränkungen der Zeit wie auch des Raumes erhaben seyn. Einen positiven Beweis der Denkbarkeit einer solchen zeitlosen Intelligenz, deren ganzer Inhalt für dieselbe auf einmal gleichsam als ein einziger Akt des Selbstbewußtseyns und der Selbstbestimmung gegeben ist, findet Grubbe in dem Begriff des reinen Selbstbewußtseyns. Aber gleichwie das reine Selbstbewußtseyn für Grubbe den Beweis der Denkbarkeit von Gottes Erhabenheit über die Zeit liefert, so giebt ihm auch derselbe Begriff den Beweis der Denkbarkeit von Gottes Erhabenheit über den Gegensatz zwischen dem Objektiven und Subjektiven, zwischen dem Reellen

und Ideellen, welcher für die endliche Intelligenz charakteristisch ist. In dem reinen Selbstbewußtseyn fallen nämlich das Ideelle und Reelle, das Wissen und das Seyn, das Vernehmende (das Subjektive) und das, was vernommen wird (das Objektive) vollständig zusammen. Es liegt deßhalb kein Widerspruch darin, sich ein Bewußtseyn zu denken, welches seinen Inhalt vollkommen durchdringt oder für welches alles Objektive zugleich subjektiv und alles Subjektive zugleich objektiv ist.

Von der Ewigkeit, welche in des Wortes strenger und voller Bedeutung dem göttlichen Wesen zukommt, leitet Grubbe richtige Schlußsätze hinsichtlich der Frage des Verhältnisses Gottes zum Menschen und zum ganzen sinnlichen Universum ab. Da nämlich das göttliche Wesen sich nicht durch eine Folge von Zeitmomenten entwickelt, so kann die endliche Intelligenz nicht von Gott durch eine Schöpfung oder eine in die Zeit fallende Handlung erzeugt worden seyn. Im Gegentheil muß man im Einklang mit der platonischen Vorstellungsweise annehmen, daß die endliche Intelligenz ihrem wahren Wesen nach betrachtet eine ursprüngliche oder ewige Idee bei Gott, ein Gedanken Gottes ist, welcher als solcher unmittelbar Realität besitzt. Wenn man das Bildliche in der Leibnitzischen Ausdrucksweise absondert, so ist auch diese Annahme — wie Grubbe hinzufügt — dasselbe wie die Leibnitzische Lehre, daß die endliche Intelligenz oder das, was er Monade nennt, eine Fulguration aus der unendlichen Monade oder Gott ist. Daß die endliche Intelligenz sich selbst als ein zeitliches Wesen auffaßt, dessen Existenz und Bewußtseyn einen Anfang, einen Punkt hat, von welchem dessen ganze Entwickelung ausgeht (der allgemeine Menschenverstand nennt diesen Punkt den Anfang unseres Lebens), dieses muß ein auf der Endlichkeit (der Beschränktheit) der endlichen Intelligenz beruhende Vorstellungsweise, ein nothwendiges Gesetz für deren Bewußtseyn seyn. Dieses kann auch nur die Meinung des Kant'schen Satzes seyn, daß die Zeit die nothwendige Form des inneren Sinnes ausmacht. Dieser Satz will nur ausdrücken, daß die endliche Intelligenz durch ihre Natur oder ihre Endlichkeit an das Gesetz gebunden ist, ihr eignes Bewußtseyn als

ſich ſucceſſiv oder in einer Aufeinanderfolge von Zeitmomenten entwickelnd aufzufaſſen. Aber ebenſo wie die Zeit ſomit eine Form oder eine Art und Weiſe für unſer menſchliches Vernehmen iſt, welche mit unſerer menſchlichen Beſchränktheit zuſammenhängt oder uns als ſinnliche Weſen angehört, ebenſo iſt auch der Raum eine ſolche Form.

Aus dieſer idealiſtiſchen Anſicht von Zeit und Raum, deren Richtigkeit Grubbe durch die ſorgfältigſten Unterſuchungen beweiſt, zieht er den Schlußſatz, daß die ganze ſinnliche oder die in Zeit und Raum befindliche Welt eine Zuſammenfaſſung gewiſſer für uns nothwendigen Erſcheinungen darſtellt. Dieſen letzteren eine von uns unabhängige Exiſtenz beizulegen, ſo daß deren Daſeyn auch ohne die menſchliche Intelligenz und deren ſinnliche Auffaſſungsformen gedacht werden könnten, haben wir kein Recht. Grubbe nimmt ſomit eine doppelte Wirklichkeit an, nämlich eine überſinnliche, welche das eigentliche Weſen ausmacht, und eine ſinnliche, welche eine auf der Endlichkeit des Menſchen beruhende Erſcheinung des Ueberſinnlichen iſt. Die überſinnliche Wirklichkeit iſt dem Menſchen in ſeiner Vernunft und durch dieſelbe, die ſinnliche dagegen durch ſeine Sinnlichkeit gegeben. In der Beweisführung über den nur phänomenellen Charakter der ſinnlichen Wirklichkeit geht Grubbe mit einer großen Genauigkeit und Sorgfalt zu Wege. Dieſer Beweisführung hat er eine ſeiner beſten Arbeiten, ſeine „Phänomenologie“ gewidmet.

Grubbe's Unterſuchungen über den Begriff der überſinnlichen Wirklichkeit beſitzen bei Weitem nicht denſelben Umfang und dieſelbe Genauigkeit. Obgleich er gewiß nicht die überſinnliche Wirklichkeit als ein leeres Abſtraktum auffaßt, ſondern als eine göttliche Perſönlichkeit, welche urſprünglich oder ewig die Ideen der endlichen Intelligenzen in ſich enthält, ſo hat er doch dieſe Ideenlehre nicht näher ausgeführt. So viel erſieht man jedoch aus ſeinen, dieſen Gegenſtand betreffenden Aeußerungen, daß er ſich dieſe Ideen als individuell beſtimmt und nicht als generelle Formen denkt, welche durch die Sinnlichkeit Individualität erlangen. Grubbe behauptet nämlich, daß die menſchliche Indivi-

dualität nicht aus phyſiſchen Urſachen und Verhältniſſen, ſondern nur aus dem göttlichen Weſen und der Idee erklärt werden kann, welche jedem Individuum von Ewigkeit her in Gott zu Grunde liegt.

Mit dieſer rationell idealiſtiſchen Richtung der theoretiſchen Philoſophie Grubbe's ſtimmt ſeine Ethik überein, in welcher er einen bedeutenden Schritt über Kant hinaus macht. Obgleich Kant durch ſeine Widerlegung des Eudämonismus und die damit vereinigte Forderung der Selbſtändigkeit des ſittlichen Handelns im Verhältniß zu allem ſinnlichen, auf ſein ganzes Zeitalter umgeſtaltend, bahnbrechend und neuſchaffend einwirkte, ſo litt doch ſeine Ethik an weſentlichen Mängeln, welche ſich nicht nur in der Beſtimmung des Verhältniſſes der Sittlichkeit zur Religion, ſondern auch in dem ganzen formaliſtiſchen und negativen Charakter zeigten, der ſeine Auffaſſung des ſittlichen Lebens kennzeichnet. Dadurch daß Kant nicht urſprünglich die ſittliche Norm mit dem göttlichen Weſen verband, ſetzte er ſich außer Stand, für die ſittliche Thätigkeit einen abſoluten Inhalt zu gewinnen und eine zufriedenſtellende Erklärung des Charakters der Heiligkeit zu geben, mit welcher das Sittengeſetz und die moraliſche Verpflichtung in unſerem Bewußtſeyn auftreten. Weil Kant ſich keinen konkreten (individuell beſtimmten) Inhalt im Sittengeſetz dachte, ſondern dieſes Geſetz nur als die allen menſchlichen Individuen gemeinſame Form des vernünftigen Willens faßte, welche dem Menſchen gebietet, auf eine allgemeingültige Weiſe zu handeln oder ſein Handeln dem Prinzip der Allgemeingültigkeit unterzuordnen, konnte er nicht vermeiden, bei einem ethiſchen Formalismus ſtehen zu bleiben, mit welchem die negative Richtung in ſeiner Sittenlehre auf das Engſte zuſammenhängt. Da nämlich dem ſittlichen oder vernünftigen Willen ein konkreter Inhalt fehlte, welcher durch des Willens Thätigkeit in die Sinnenwelt eingeführt und verwirklicht wurde, ſo blieb für den Willen keine andre Aufgabe übrig, als alle ſinnliche Beſtimmungsgründe von ſich auszuſcheiden oder ſich von denſelben unberuhend zu halten. Dieſe Mängel ſuchte Grubbe vor allem zu überwinden um dadurch den Grund

zu einer positiv rationellen Sittenlehre zu legen. Es kann nicht geläugnet werden, daß Grubbe diese Aufgabe wenn auch nicht vollkommen, so doch zu einem bedeutenden Theile löste. Um für die sittliche Thätigkeit einen absoluten Inhalt zu gewinnen und um den Charakter der Heiligkeit erklären zu können, mit dem das Sittengesetz in unserem Bewußtseyn auftritt, faßt Grubbe dieses Gesetz als ein in uns gegebener Ausdruck des göttlichen Willens. Doch dachte er sich diesen göttlichen Willen für des Menschen eigenes Wesen nicht als etwas Aeußeres oder Fremdes. Vielmehr offenbart sich grade in des Menschen eigener, in der göttlichen Vernunft liegenden Idee und durch diese Idee die göttliche Vernunft. Dadurch daß der Mensch den Forderungen seiner eigenen Idee Folge leistet, macht er sich zu einem Organ der Verwirklichung des göttlichen Willens in der Welt. Da nun des Menschen Idee, nach Grubbe, nicht nur ein leeres Abstraktum, auch nicht nur generell, sondern individuell bestimmt ist, so muß das Sittengesetz, welches nichts anderes als des Menschen eigene Idee und als solche das leitende Prinzip für seine freie Thätigkeit ist, einen konkreten Inhalt haben. Dieser konkrete Inhalt kann gewiß nicht vollständig vom Begriff durchdrungen oder vollständig durch irgend einen allgemeinen Grundsatz dargestellt werden (der Begriff erschöpft niemals das Individuelle seines Gegenstandes). Aber diesem Mangel im Begriff wird durch das moralische Gefühl abgeholfen, in welchem die individuelle Seite der Idee zum Ausdruck gelangt. Gleichwie die sittliche Idee oder das Sittengesetz einen konkreten Inhalt hat, mit welchem die Idee das Sinnliche durchdringen kann, so ist andererseits das Sinnliche so beschaffen, daß dasselbe von der Vernunft oder der Idee durchdrungen werden kann. Das Sinnliche ist nämlich kein fremdes Element für den Menschen; dasselbe ist nicht von außen gegeben, sondern hat seinen Grund im Menschen selbst, weil dasselbe eine von des Menschen Endlichkeit bedingte Erscheinung der übersinnlichen Wirklichkeit ist. Die sittliche Aufgabe besteht somit, wie Grubbe äußert, nicht darin, die niedere oder sinnliche Natur zu unterdrücken — wie die Stoiker, Kant und Fichte lehrten — sondern in deren Veredlung

und Umbildung zu einer freiwilligen Uebereinstimmung mit der Vernunft, soweit eine solche möglich ist. Alle Aeußerungen der niederen Natur müssen zu Organen der höheren, vernünftigen Natur umgebildet werden, so daß dieselben ein harmonisches, vom vernünftigen Willen belebtes, geordnetes und beherrschtes Ganze ausmachen. —

Obgleich Grubbe durch diese ethischen Grundgedanken deutlich über Kant und Fichte hinausgeht sowie einen positiv rationellen Standpunkt einnimmt, so zeigt sich doch, wenn man näher die Art und Weise untersucht, wie Grubbe diese Grundgedanken entwickelt und auf ihnen ein ethisches System aufbaut, daß verschiedene wissenschaftliche Schwierigkeiten auch für ihn ungelöst bleiben. So zeigt Grubbe unzweifelhaft in Folge seines Bemühens den Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit geltend zu machen, eine gewisse Neigung, beide zu vermischen. Auch vermochte er nicht mit hinreichender Klarheit den Unterschied darzulegen, der zwischen Religion und Sittlichkeit dem Begriffe nach besteht, obgleich dieselben in Wirklichkeit immer mit einander vereint seyn müssen, sodaß der sittliche Mensch zugleich religiös und der religiöse sittlich seyn muß. Es war unvermeidlich, daß diese Unklarheit auf Grubbe's ethische Anschauungen einwirkte. Einen unvortheilhaften Einfluß übte auch Grubbe's unvollkommene Auffassung des Verhältnisses der Sittlichkeit zum juridischen Recht. Obgleich Grubbe behauptet, daß die sittliche Idee nicht ein formelles und abstraktes Prinzip, sondern individuell bestimmt ist, und daß deren individuelle Seite im moralischen Gefühle eines jeden Menschen zum Ausdruck gelangt, so muß man doch zugeben, daß er in Folge der fehlenden metaphysischen Entwickelung des Individualitätsbegriffes sich nicht vollkommen von der Neigung frei zu machen vermochte, die sittliche Idee als etwas mehr oder weniger Allgemeines zu fassen. Hierzu kommt, daß er nicht mit hinreichender Schärfe, Klarheit und Vollständigkeit die verschiedenen Gesichtspunkte unterscheidet, von welchen das sittliche Leben betrachtet werden muß, weßwegen auch Grubbe nicht dahin gelangte, eine vollgültige wissenschaftliche Organisation der Ethik zu geben.

Weniger zufriedenstellend wie Grubbe's Ethik ist seine Rechts- und Gesellschaftslehre, in der Grubbe gewiß dahin strebte, sich über die herrschende, niedere und unorganische Auffassung des Wesens des Staates zu erheben; jedoch glückte ihm dieser Versuch nur unvollkommen. In seiner Rechts- und Gesellschaftslehre ist der Anlaß zu dem Grubbe gemachten Vorwurf einer „vermittelnden Tendenz" zu suchen, den man mit Unrecht auf seine ganze Philosophie ausgedehnt hat. Besonders zeigt sich diese Tendenz in seiner Straftheorie.

Der allgemeine Charakter der Rechts- und Gesellschaftslehre Grubbe's liegt in der Reaktion gegen gewisse Einseitigkeiten in der Fichte'schen Staatslehre, auf deren Boden Grubbe mit der Mehrzahl seiner philosophirenden Zeitgenossen stand. Fichte hatte die Bestimmung des Staates darin gefunden, den Bürgern Rechtssicherheit oder Schutz an Leben, Gliedern und Eigenthum zu verleihen, und in Uebereinstimmung hiermit behauptet, daß der Staat sich nicht mit den höheren Interessen oder der geistigen Kultur der Menschen zu befassen habe. In dieser Ansicht Fichte's findet Grubbe eine einseitige juridische Auffassung des Wesens des Staates, welche er dadurch zu berichtigen sucht, daß er dem Staate gleichzeitig einen juridischen und einen ethischen Zweck beilegt. Die Rechtssicherheit oder die Einführung und Aufrechthaltung eines gesicherten Rechtszustandes ist, wie Grubbe sagt, nur das negative Moment in der Idee des Staates; das positive (ethische) Moment besteht in der Förderung der gesammten geistigen Kultur und des materiellen Wohlstandes des Volkes. Wie zufriedenstellend auch diese Auffassung des Staatszweckes auf den ersten Blick erscheinen mag, so hält dieselbe doch bei einer näheren Untersuchung nicht Stand. Bei einer solchen zeigt sich nämlich, daß der Staat nicht mehr als einen einzigen Zweck haben kann, der für ihn spezifisch eigen ist und welcher im Recht liegt, soweit dieses von einem hinreichend weiten Gesichtspunkte aus gefaßt wird.*) Der Staat darf gewiß nicht gleichgültig für irgend ein

*) Es muß bemerkt werden, daß Nyblæus die Auffassung Grubbe's vom Standpunkte der Philosophie Boström's aus beurtheilt, welcher zuerst die privaten

vernünftiges, menſchliches Intereſſe ſeyn, ſondern muß vielmehr für die geiſtige und materielle Kultur, oder für die ſittlichen Intereſſen in deren ganzem Umfange wirken; aber dieſes kann doch nicht unmittelbar oder direkt, ſondern nur indirekt durch die Rechtsthätigkeit des Staates geſchehen, mittelſt welcher er alle dieſe Intereſſen zu ſchützen und dieſelben in ſich zu einem harmoniſchen Ganzen zu vereinen hat. Ebenſo wie Grubbe's Auffaſſung des Staatszweckes iſt auch ſeine Herleitung des Rechtsgeſetzes oder des Grundes der menſchlichen Rechte in dieſes Wortes juridiſcher Bedeutung nicht zufriedenſtellend, nach der man darunter die Gewährung einer gewiſſen freien Thätigkeit verſteht, in welche nicht einzugreifen alle Mitmenſchen verpflichtet ſind. In Uebereinſtimmung mit Fichte behauptet Grubbe, daß das Rechtsgeſetz nicht aus dem Sittengeſetz hergeleitet werden kann — weil der Kreis der Rechte ausgedehnter als der der ethiſchen Pflichten iſt —, ſondern aus dem formellen Charakter der praktiſchen Thätigkeit oder aus dem Bewußtſeyn des menſchlichen Individuums als eines freien, ſich ſelbſt beſtimmenden und in Folge dieſer Selbſtbeſtimmung handelnden Weſens erklärt werden muß. Doch kommt Grubbe in Wirklichkeit wieder zu der verworfenen Anſicht, das Sittengeſetz auch als Grund der juridiſchen Rechte des Menſchen zu faſſen, zurück. Er nimmt nämlich an, daß der Charakter der Heiligkeit und Unverletzbarkeit, der allem Rechte zukommt, darauf beruht, daß das Recht eine Bedingung zur Erreichung der ſittlichen Beſtimmung des Menſchen iſt. Im Grunde drückt dieſes nichts anderes aus, als daß nur diejenigen menſchlichen Handlungen berechtigt ſind, welche mit des Menſchen ethiſchen Pflichten zuſammenfallen oder die zur Erreichung ſittlicher Zwecke nothwendig ſind. Aber wenn dieſes der Fall iſt, wie kann dann der

---

Aufgaben des Volkes von den publiken des Staates geſchieden hat und den Zweck des Staates — den Boström als eine lebende Perſönlichkeit auffaßt — in der Verwirklichung des Rechtes oder in der Erzielung einer vernünftigen Form für die Thätigkeit der zum Staate gehörenden privaten Perſönlichkeiten findet. Leider iſt die hochbedeutende Staatslehre Boström's in Deutſchland noch vollſtändig fremd.

Kreis der menſchlichen Rechte größer als der Umfang der ethiſchen Pflichten ſeyn?

Zu den vortrefflichſten Arbeiten Grubbe's gehört ſeine 1817 und 1818 in der Handſchrift verfaßte Aeſthetik oder „Vorleſungen über die Philoſophie des Schönen und der ſchönen Künſte". Der Werth dieſer Arbeit liegt nicht nur in der Einfachheit und Klarheit der Darſtellung, worin dieſe Arbeit unübertroffen daſteht, ſondern vor allem in den feinen, ſicheren und reichen Unterſuchungen der äſthetiſchen Grundbegriffe, welche dieſelbe enthält. Durch dieſe analytiſche Methode, welche Grubbe anwendet, hat er es verſtanden, ſich frei von konſtruktiven Verirrungen zu halten, welche ſich in ſo ausgezeichneten Darſtellungen des äſthetiſchen Syſtems wie die Hegel's und Viſcher's zum Nachtheil derſelben vorfinden. Durch ſeine Arbeit hat Grubbe den Weg zu einer vollſtändigen Erkenntniß der Wahrheit gebahnt, welche ſpäter von Boſtröm geltend gemacht wurde, der Wahrheit nämlich, daß die (abſolute) Perſönlichkeit das äußerſte Prinzip aller Schönheit iſt. —

Wir können dieſe kurze Wiedergabe der Charakteriſtik der philoſophiſchen Arbeiten Grubbe's nur mit dem Wunſche ſchließen, daß es dem Herausgeber dieſer Arbeiten, dem Profeſſor Nyblæus gelingen möge, ſein großes, in Bezug auf Formvollendung, Gediegenheit des Inhalts, Lebendigkeit und Treue der Wiedergabe einzig daſtehendes nationales Werk über die philoſophiſchen Forſchungen in Schweden, deſſen letzterſchienener Band Geijer behandelt, durch Bearbeitung der philoſophiſchen Syſteme Biberg's, Grubbe's und vor allem Boſtröm's zu beenden. —

# Recenſionen.

## Neuere italieniſche Literatur.

Rinnovamento e Filosofia internazionale, discorso di Pietro Siciliani letto nella grande aula della R. Università di Bologna per l'inaugurazione solenne degli studii il giorno V Novembre MDCCCLXXXIII. Seconda impressione. Bologna, Nicolo Zanichelli. 1884.

Die Möglichkeit einer allgemeinen oder internationalen Art der Philoſophie iſt zur Zeit wohl ein mit den thatſächlichen Ver-

hältniſſen derſelben im europäiſchen Leben kaum vollkommen zu vereinigendes Ideal.

Eine Wiſſenſchaft von rein internationalem Charakter iſt z. B. die Mathematik. Die Philoſophie aber hat bisher bei jedem einzelnen Volke, den Deutſchen, Engländern, Franzoſen und Italienern, doch immer einen beſtimmten eigenthümlichen Typus oder Charakter gehabt. Auch die Italiener werden, wenn ſie gleich jetzt der übrigen europäiſchen Philoſophie in anerkennenswerthem Grade Eingang bei ſich verſtattet haben, doch ſchwerlich ſich ihres eigenen nationalen Charakters hierbei vollkommen entkleiden können. Dieſer Charakter iſt immer ein ſpecifiſch idealiſirender geweſen, der ſich auch in der gegenwärtigen Schrift und ihrer Stellung zu jenem Ziele oder Probleme ausſpricht. Man möchte in Italien gern wieder in der Philoſophie ebenſo wie in der Politik ſich den Eintritt in das übrige europäiſche Leben eröffnen und eine geachtete Stellung in demſelben einzunehmen verſuchen. Dieſes wird aber immer nur zugleich unter Bewahrung und Pflege der beſonderen nationalen Eigenart gelingen können. Wir halten den Begriff einer ſolchen internationalen Philoſophie immerhin für eine Art von Traumbild, da das Denken der einzelnen Völker auf Grund ihrer beſonderen Eigenart, Sprache und Cultur, bei aller wechſelſeitigen Annäherung doch wie früher ſo auch jetzt noch ein charakteriſtiſch verſchiedenes iſt. Wie in der Poeſie und Kunſt, ſo trägt auch hier in der Philoſophie jedes Volk das Seinige zur Vollſtändigkeit des allgemeinen geiſtigen Geſammtbildes der Zeit bei. Es giebt auch bei uns wohl eine Art oder Richtung der Philoſophie, welche an der Forderung einer einzigen allgemein gültigen und excluſiv wiſſenſchaftlichen Methode und Form des philoſophiſchen Denkens feſthalten zu müſſen glaubt. Wir fürchten ſehr, daß der Begriff dieſer Methode dann bald mit bloßer literarhiſtoriſcher Kritik und beobachtender naturwiſſenſchaftlicher Phyſiologie zuſammenfallen möchte. Die Bemerkungen des Verfaſſers über die ganzen, jetzt überhaupt und zunächſt in Italien herrſchenden Richtungen der Philoſophie ſind im Ganzen wohl anzuerkennen und begründet. Der ganze frühere und bis jetzt wenigſtens unter

uns beſtehende Begriff der Philoſophie iſt gegenwärtig wie es ſcheint in einer Art von Auflöſung oder Zerſetzung begriffen und man kann zur Zeit wohl kaum mehr von eigentlichen Syſtemen als vielmehr nur von verſchiedenen allgemeinen Richtungen und mannichfaltigen Beſtrebungsverſuchen auf dem Gebiete der Philoſophie reden. Es giebt hierfür ganz ebenſo wie bei unſeren politiſchen Parteien eine Anzahl von Benennungen oder allgemeinen Programmen, die aber für ſich allein noch keinen feſten und beſtimmten Begriff oder Inhalt des philoſophiſchen Erkennens umſchließen. Der Verfaſſer entſcheidet ſich für einen „kritiſchen Poſitivismus" als Ausdruck des wahren Charakters der internationalen Philoſophie. Seine Darſtellung der Entwickelung der neueren italieniſchen Philoſophie aber läßt ihn, wie es ſcheint, vergeſſen oder doch überſehen, daß auch die allgemeine europäiſche Philoſophie einem beſtimmten inneren Geſetze oder Fortſchritte der Entwickelung unterliegt, indem er in ihr mehr nur einen bloßen Complex und Kampf verſchiedener neben einander beſtehender Richtungen oder Arten des Beſtrebens zu erblicken geneigt iſt.

L'uomo ed il bruto paragonati sotto l'ospetto psicologico metafisico del Professoro Angelo simoncelli. Drucker e Tedeschi. Verona, Libreria alla Minerva. Padova, Libreria all' Universita. 1881.

Die ganze Tendenz dieſes Buches iſt gegen die neuere darwiniſtiſch-moniſtiſche Lehre von der Entwickelung des Menſchen aus der niederen organiſchen Form oder Stufe des Thierlebens gerichtet. Dieſe ganze Theorie durch die einfache Hinweiſung auf die ſpecifiſchen Unterſchiede unſeres Seelenlebens vom thieriſchen entkräften zu wollen wird wohl ſchwerlich als ein echt wiſſenſchaftliches und vollkommen ausreichendes Verfahren angeſehen werden können. Auch die Pſychologie wird doch immer gewiſſe Analogieen und Berührungspuncte mit den Seelenerſcheinungen des Thieres anzuerkennen genöthigt ſeyn. Die Beweiſe für jene Lehre ſind allerdings auch nicht von einer durchaus unwiderleglichen und zwingenden Art. Bei uns in Deutſchland iſt glücklicherweiſe das

zelotische Eifern gegen allen Darwinismus und seine Consequenzen allmählich verstummt. Es wird hiermit auch in der That nichts erreicht und es ist überhaupt vollkommen falsch, den ganzen Idealismus der menschlichen Lebensauffassung und selbst die Möglichkeit einer eigentlichen Psychologie von jener Frage irgendwie abhängig machen zu wollen. In dem vorliegenden Buche aber wird entschieden über das ganze hierbei festzuhaltende Ziel hinausgeschossen. Man kann die Naturwissenschaft ruhig gewähren lassen ohne sich durch ihre etwaigen Resultate in der Festhaltung des höheren idealen Werthes des Menschen und der Voraussetzungen einer selbstständigen Auffassung seines Seelenlebens beirren zu lassen. Der Gedanke oder die Forderung der allgemeinen Menschenliebe z. B. ist ja vollständig unabhängig von der ganzen Frage des realen Ursprunges und der Einheit oder Vielheit der Abstammung des Menschengeschlechtes. Unser Italiener steht durchaus noch auf der Seite der rein geistigen oder schlechthin idealen Ansicht vom Leben des Menschen und kann von hier aus nicht den Uebergang zur Anerkennung oder Würdigung der anderen realistischen Auffassung desselben finden. Man kann unmöglich auch jetzt noch an der Cartesianischen oder einer anderen ähnlichen Ansicht von den Thieren als bloßen, des Vorstellungsvermögens entbehrenden rein physischen Existenzen festhalten wollen. Das ganze Denken des Verfassers steht noch unter dem Einflusse der älteren idealistischen Tradition der italienischen Philosophie und ist bezeichnet durch das Streben mittelst gewisser, nicht vollkommen ausreichender Begriffe den specifischen Unterschied des Menschen von allem anderen Natürlichen feststellen zu wollen. Außerdem ist das Buch auch in einer weitschichtigen und sich über diese bestimmte Streitfrage hinaus in die allgemeine Metaphysik erstreckenden Weise angelegt. Das Ganze zerfällt in fünf Bücher, die aber durch keine besonderen Ueberschriften charakterisirt sind und sich auch ihrem Inhalte nach nicht scharf und deutlich begrenzen. Es schimmert überall noch die Autorität des Thomas von A. als höchster Quelle der philosophischen Weisheit hindurch.

L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della Filosofia, studi critici pel Prof. Salvatore Talamo. Terza edizione notevolmente accresciuta. Siena. Typografia edit. S. Bernardino. 1881.

Dieſes Werk iſt bei aller ſeiner Gelehrſamkeit doch nicht frei von einer beſtimmten, ſich gern wieder an das Mittelalter und die Scholaſtik anſchließenden Tendenz. Auch bei uns hat die Scholaſtik noch mindeſtens auf katholiſcher Seite ihre Liebhaber und Vertreter, z. B. in Tilmanns Peſch in ſeinem Werke über die großen Welträthſel. Es wird in allem dem überall nur eine Art von philoſophiſch-reactionärer Liebhaberei erblickt werden dürfen. Es machen ſich in der Philoſophie wie auch ſonſt im Leben immer gewiſſe Strömungen geltend, welche auf irgend eine frühere Zeit oder Stufe zurückzugreifen und dieſe von Neuem für uns fruchtbar oder lebendig zu machen verſuchen. Auch ſelbſt das neuerliche Zurückſtreben auf Kant kann als eine ſolche reactionäre Richtung oder Strömung in Rückſicht auf das, was weiter auf ihn gefolgt iſt, angeſehen werden. Dieſe Reactionen haben ihren Grund in den ſchwankenden Verhältniſſen und in der ganzen Unſicherheit und Unklarheit des gegenwärtigen Zuſtandes oder Charakters der Philoſophie. Aus allem dem aber geht leicht immer eine beſchränkte und irgendwie tendenziös gefärbte Auffaſſung ſolcher früheren Stufen oder Formen der Philoſophie hervor. Vom Standpunct unſerer Neukantianer wird faſt Alles, was auf Kant weiter gefolgt iſt, einfach ignorirt oder als nicht vorhanden angeſehen. Etwas Aehnliches iſt auch der Fall bei jenen neueren Freunden, Verehrern oder Anhängern der Scholaſtik. Die Scholaſtik bildete gleichſam wohl eine eigene Welt des Vorſtellens für ſich, die aber doch nur eine Einleitung und Durchgangsſtufe für den weiteren Fortſchritt des neueren philoſophiſchen Denkens ſeyn konnte. Wenn der Verfaſſer dieſes Buches insbeſondere gern die Selbſtſtändigkeit des Denkens der Gelehrten dieſer Zeit gegenüber der ſonſt angenommenen ſklaviſchen Abhängigkeit derſelben von der Tradition der antiken Philoſophie betont, ſo liegt dem doch wohl auch eine gewiſſe Ueberſchätzung und eingebildete Verklärung des ganzen Werthes der Beſtrebungen jener Zeit zum Grunde. Es fand

freilich immer ein ernstes und tiefes Ringen mit den aufgenommenen Elementen des Denkens und der geistigen Weltbetrachtung statt, aber es bewegte sich alles dieses doch innerhalb einer Grenze oder in feststehenden Formen und Kategorien, die der Geist der Zeit einmal nicht zu überschreiten vermochte. Der spätere, namentlich vom Protestantismus ausgehende Ansturm gegen die Scholastik richtete sich naturgemäß auch mit gegen den von derselben damals vorgehaltenen Schild des Namens und der Autorität des Aristoteles. Die Verzweigungen der Lehre des Aristoteles mit der Scholastik nachzuweisen ist der eigentliche Zweck und das Ziel des gegenwärtigen Buches. Daß der Aristoteles der Scholastik nicht durchaus der echte, wahre, eigentliche und volle Aristoteles selbst war und daß die Uebereinstimmung des ganzen gelehrten und künstlichen Dogmatismus der Scholastik sowohl mit dem Geiste des Aristoteles als auch mit dem des Christenthums doch eine sehr bestimmte Schranke hatte, auf dieses Alles wird hier jedenfalls zu wenig Rücksicht genommen und es tritt uns die Scholastik hier doch überhaupt in einem Lichte entgegen, das nicht vollkommen ihrem wahren Charakter als einer an bestimmte gegebene Zeitverhältnisse gebundenen historischen Erscheinung entspricht.

Storia e dottrina del Criticismo, cenni del Dott. Giovanni Cesca. (Il criticismo e la distruzione della filosofia trascendente e la base della filosofia positiva. Riehl) Drucker e Tedeschi. Verona, libreria alla Minerva. Padova, libreria all' Università. 1884.

Der Begriff des Kriticismus oder der kritischen Art und Richtung der Philosophie wird hier in einem etwas ausgedehnteren Sinne gebraucht als dieses früher und namentlich bei Kant selbst, der denselben gleichsam ausschließend als eine technische Bezeichnung seines eigenen Systemes oder seiner eigenen Stellung zur Philosophie für sich in Anspruch nahm, gewöhnlich war. Es ist wahr, daß Kant sowohl Vorgänger als auch Nachfolger in dem ganzen Bestreben einer kritischen Untersuchung der ganzen Grundlagen und Bedingungen aller vernünftigen oder philosophischen Erkenntniß der Welt gehabt hat. In diesem Sinne fällt aber allerdings

der Ausdruck des Kriticismus weſentlich mit dem jetzt gebräuchlichen Ausdrucke der Erkenntnißtheorie unter Ausſchluß aller eigentlich idealiſtiſch-dogmatiſchen Lehren zuſammen. Jedenfalls aber gilt Kant immer als der Hauptvertreter dieſer ganzen Seite oder Richtung der Philoſophie. Die Annahme oder Feſtſtellung eines beſtimmten a priori der Vernunft war überall das entſcheidende Moment und Reſultat der ganzen kritiſch-philoſophiſchen Unterſuchung Kants. Wir können es nicht gerade für einen Gewinn und Vortheil zur Aufklärung der ganzen hiſtoriſchen Verhältniſſe der Philoſophie anſehen, wenn namentlich die beiden Begriffe des Skepticismus und des Kriticismus in dem Sinne, wie ſie von Kant feſtgeſtellt worden waren, einfach zu verſchmelzen und an einander abzuſchleifen verſucht werden. Das Hervorragende und Eigenthümliche gerade der Kantiſchen Lehre als des echten und reinen oder durchſchlagenden und eine ganze neue Epoche in der Philoſophie begründenden Kriticismus wird hierdurch in einer nicht durchaus zu rechtfertigenden Weiſe verdunkelt. Auch der Verfaſſer dieſes Werkes gelangt zuletzt zu einer Lehre, die wir richtiger als einen Skepticismus wie als einen Kriticismus bezeichnen möchten, indem dieſelbe doch weſentlich nur in einer bekämpfenden Zerſtörung des Scheines und der Vorausſetzungen aller metaphyſiſchen Erkenntniß beſteht. Der hiſtoriſche Theil bezieht ſich insbeſondere auf die Lehren von Locke, Hume, Kant, ſo wie auf die wichtigſten Vertreter des deutſchen Neukanticismus und die neueren Lehren der Engländer. Wir erkennen bereitwillig die gründliche Analyſe und Beurtheilung aller dieſer Lehren an, die gegenwärtig ja im Allgemeinen die herrſchende Art und Richtung der neueren Philoſophie bilden ohne doch in dieſem ganzen Begriff des Kriticismus, den der Verfaſſer immerhin in einer ſelbſtſtändigen Weiſe aufzufaſſen verſucht, etwas Anderes als einen zur Zeit nur unzureichenden Erſatz für weitere höhere und inhaltreich poſitive Ziele des philoſophiſchen Erkennens erblicken zu können.

Il Teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato con ispeciale riguardo a S. Tommaso e al Teismo italiana del secolo XIX per Pasquale d'Ercole. Pro-

fessore ordinario di filosofia nell' Università di Torino. Parte prima, le contraddizioni e le infondate dimostrazioni del Teismo. Torino, Ermanno Loescher, Firenze via Tornabeoni, 20. Roma via del Corso, 307. 1884.

Der Gottesbegriff im Sinne des Chriſtenthums hat von Anfang an das höchſte Ziel oder den Hauptgegenſtand aller philoſophiſchen Speculation der neueren Zeit gebildet. Den Satz vom Daſein Gottes zu beweiſen erſchien eine Zeit lang überall als die erſte und wichtigſte Aufgabe der Philoſophie. Die ganze Stellung zur Gottesfrage iſt jedenfalls eine der bedeutungsvollſten Seiten in der Geſchichte der neueren Philoſophie. Die eigene Stellung des Verfaſſers des gegenwärtigen Werkes zu dieſer Frage erſcheint ſchon im Voraus in einer beſtimmten Weiſe dadurch bedingt, daß er ſich ſelbſt zu den Anhängern und Vertretern der Hegel'ſchen Philoſophie in Italien zählt. Nach den formalen Vorausſetzungen der Hegel'ſchen Schule mußten an ſich die Gegenſätze von Theismus und Pantheismus in eine höhere Einheit aufzuheben verſucht werden. Der reine Theismus als ſolcher galt hiernach überhaupt als ein wiſſenſchaftlich falſcher und unhaltbarer Standpunct. Dieſer ganze Standpunct unterliegt daher auch hier einer verwerfenden Kritik ſowohl rückſichtlich ſeiner Begründung als auch ſeiner weiteren Verzweigungen und Conſequenzen. Dieſe Kritik gipfelt zuletzt in den Sätzen, daß der philoſophiſche Theismus aller Beweiſe für das Prinzip ſeiner Lehre entbehre und daß dieſes Prinzip ſowohl mit ſich ſelbſt als auch mit der ganzen übrigen Wirklichkeit in einem unvereinbaren Widerſpruch ſtehe. Der Weg den der Verfaſſer bis zu dieſem Abſchluſſe des erſten Bandes ſeines Werkes geht, führt durch eine längere Reihe einzelner Fragen und Unterſuchungen hindurch. Es darf aber hier überhaupt als eine Eigenthümlichkeit der neueren philoſophiſchen Literatur Italiens bezeichnet werden, daß, abgeſehen von einer gewiſſen mehr als nothwendigen Ausführlichkeit der Darſtellung, auch in der Fülle des gebotenen und behandelten wiſſenſchaftlichen Stoffes oft eine gewiſſe feſte und ſichere Selbſtbeſchränkung vermißt werden möchte. Es ſoll uns überall ſogleich ein umfaſſendes Geſammtbild der ganzen wiſſenſchaftlichen Weltanſchauung des Verfaſſers gegeben werden oder es

ſcheint ſo als ob jeder Autor in ſeinem Buche mit einem Male die ganzen Fragen der Philoſophie behandeln und erledigen wollte. Das vorliegende Werk enthält namentlich nächſt einer Ueberſicht über die philoſophiſchen Prinzipien des Theismus ſpeciellere Betrachtungen über die Metaphyſik, Logik, Kosmologie, Pſychologie und Ethik im Sinne oder vom Standpuncte des Theismus. Ein ſtreng geſchichtlicher Faden in der Darlegung und Kritik aller einzelnen hierauf bezüglichen Lehren iſt nicht feſtgehalten. Wir Deutſchen ſind in der Regel gewohnt, das hiſtoriſch-kritiſche und das ſyſtematiſch-dogmatiſche Element in allen ſolchen Unterſuchungen beſtimmter auseinandertreten zu laſſen als es hier für gewöhnlich geſchieht. Die beiden Standpuncte der Philoſophie und der Religion in dieſer Frage aber werden von dem Verfaſſer beſtimmt von einander unterſchieden. Wir halten dieſes an ſich auch namentlich gegenüber den neueren Verſuchen den chriſtlichen Theismus durch buddhaiſirende Religionsphiloſophie zu einem ſogenannten konkreten Monismus u. dgl. fortbilden zu wollen für das allein Richtige, wenn auch die ganze Frage nach dem wirklichen und wahren Verhältniß der Philoſophie zur Religion hiermit noch nicht endgültig erledigt ſeyn möchte. Jedenfalls kann dem Fleiß und der Sorgfalt des Verfaſſers in der Verfolgung ſeines weit ausgedehnten Stoffes die verdiente Anerkennung nicht verſagt werden.

G. Vadalo Papale. Darwinismo naturale e Darwinismo sociale. Schizzi di scienzia sociale. (Hoc eratin votis) Roma. Torino. Firenze. Ermanno Loescher. 1883.

Wenn es ein Vorzug eines Buches iſt von einem einzigen alles ihm Verwandte in ſich hereinziehenden und alles Abweichende oder Fremde niederreißenden Grundgedanken beherrſcht zu werden, ſo kann dieſer Vorzug der vorliegenden begeiſterten Durchführung der Darwin'ſchen Lehre gewiß nicht beſtritten werden. Es giebt keine andere Wahrheit außer Darwin und Darwin iſt der größte Prophet aller Jahrhunderte, mit welchem eine vollſtändig neue Epoche der Philoſophie und der wiſſenſchaftlichen Weltanſchauung ihren Anfang nimmt. Das Naturleben ſetzt ſich einfach fort in

der Geschichte oder in der menschlichen Gesellschaft und es sind die hier wirkenden Ursachen und Kräfte nicht von specifisch anderer Art als dort. Es ist dieses diejenige allgemeine Weltansicht, die sonst wohl auch der Monismus genannt wird und welche von Darwin nicht sowohl begründet als nur mit gewissen neuen Methoden und wissenschaftlichen Hilfsmitteln ausgestattet worden ist. Alle Philosophie fällt dem Verfasser einfach mit der Erkenntniß der unmittelbar wirkenden Naturgesetze zusammen. Es herrscht anscheinend in dieser ganzen Weltauffassung eine strenge und consequente, alle Voraussetzungen der Freiheit und des sittlichen Idealismus aufhebende Logik. Der Verfasser ist ein Fanatiker des von ihm erfaßten Gedankens der absoluten alles Weitere zugleich als Consequenz mit in sich einschließenden und durch ihre Analogie bedingenden Naturwissenschaft. Wenn Consequenz die einzige Tugend der Wissenschaft wäre, so würde an der Vollkommenheit dieser Ansicht nichts auszusetzen seyn. Auch der Monismus Spinozas aber und derjenige Hegels war an sich in gleichem Grade in sich geschlossen und consequent. Die Welt aber hat überall noch andere Seiten der möglichen und berechtigten Auffassung ihres Inhaltes an sich als wie sie in dem Gedanken dieser starren und einseitigen monistischen Auffassungsweise liegen. Der beredte Scharfsinn des Verfassers in der Uebertragung seiner Ansichten auf den Organismus des socialen Lebens kann daher auch nicht über das Unvollkommene seines Standpunctes im Ganzen täuschen oder nicht den Mangel einer echten, wahren und unbefangenen philosophischen Betrachtung der Geschichte und ihrer Erscheinungen ersetzen.

Emanuele Kant per Carlo Cantoni, Professore die Filosofia all' Università di Pavia. Volume secondo. La Filosofia pratica (Morale, Diritto, Politica). Milano, ditta Gaetano Brigola di G. Ottino E. C. 1883. Volume terzo. La Filosofia religiosa, la Critica del Giudicio e le Dottrine Minori. Ulrico Hoepli, librajo-editore, Milano, Napoli, Pisa. 1884.

Das in diesen beiden Bänden zum Abschluß gelangte Werk des Verfassers wird wesentlich dazu beitragen einer gründlichen Durchforschung und eingehenden Prüfung der Kantischen Philosophie in Italien die Bahn zu öffnen. Daß die Lehre Kants nicht

frei iſt von inneren Widerſprüchen und inſofern auch von ihrem eigenen Standpunct aus, fortwährend kritiſch aufgefaßt und beurtheilt werden kann iſt eine Anſicht und Ueberzeugung, die auch unter uns mehr und mehr allgemeine Geltung gewonnen hat. Die Lehre Kants iſt aber nicht eine ſo einfache Formel, die entweder angenommen oder verworfen und die auch ebenſo wenig unter irgend eine ſonſtige allgemeine Art und Richtung der Philoſophie ſubſumirt und eingeſchloſſen werden kann. Kant ringt in ſeinen Schriften weſentlich immer mit einem beſtimmten Ziel des Erkennens, welches er in der ſchwerfälligen Sprache und Terminologie ſeiner Zeit feſtzuſtellen verſucht ohne hierbei fortwährenden Mißverſtändniſſen und Widerſprüchen wirklich aus dem Wege gehen zu können. Die Vieldeutigkeit ſeiner Lehren giebt ſich auch in den mannichfaltigen Weiterbildungen und Fortſetzungen derſelben zu erkennen, indem ſich um ihn ähnlich wie um Sokrates im Alterthum ein ganzer Kranz weiterer hieraus abgeleiteter Richtungen der Philoſophie gruppirt. Die Lehre Kants muß überall aufgefaßt werden im Lichte einer großen hiſtoriſchen That, deren Werth nicht ſowohl in dem was ſie unmittelbar iſt als vielmehr in den ganzen weiteren aus ihr entſtandenen Anregungen und Wirkungen beſteht. Wir ſind jetzt in das Zeitalter der unbefangenen und objectiven Würdigung Kants, in den ſein Denken einſchließenden und begrenzenden Vorausſetzungen und Verhältniſſen des Entſtehens ſeiner Lehre eingetreten. Dieſe hiſtoriſch-kritiſche Richtung in Bezug auf die Würdigung Kants findet in anerkennenswerther Weiſe in dem gegenwärtigen Werk ihre Vertretung und es kann daſſelbe überall nur als eine ſorgſame und ſelbſtſtändige Durcharbeitung der ganzen Kantiſchen Gedankenwelt angeſehen werden.

Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica die Platone. polemica letteraria nel IV. secolo avanti Cristo. Studio di Alessandro Chiappelli, Dottore in lettere. Torino. Ermanno Loescher. 1882. Roma e Firenze presso la stessa Casa.

Dieſe Monographie iſt ein intereſſanter Beitrag zu der neueren Literatur über Plato. Der Verfaſſer gelangt zu dem Reſultat,

daß mindestens ein Theil der Bücher von der Republik jener Komödie des Aristophanes vorausgegangen sein müsse. Derselbe schließt sich hierbei theils anerkennend theils kritisch an die Ansichten der neueren deutschen Forscher, Zeller, Teichmüller, Krohn u. A. an und versteht es mit anschaulicher Lebendigkeit aus dem Wesen der Sache und der Zeitverhältnisse heraus seinen Auffassungen eine im Hauptwerke wohl ausreichende Unterstützung zu geben.

**Conrad Hermann.**

---

**Bayreuther Taschen-Kalender 1885.** Herausgegeben vom Allgemeinen Richard Wagner-Verein. München, Alfred Schmid. Kl. 8°, 160 Seiten.

Die Herausgabe dieses Kalenders beruht auf einer glücklichen Idee des rührigen „Allgemeinen Richard Wagner Vereines" und wird gewiß die Absicht desselben, das Interesse für die Sache Wagner's in weitere Kreise zu tragen und deren Aufmerksamkeit nicht nur auf sein Kunstschaffen, sondern auch auf die von ihm vertretenen Anschauungen zu lenken, förderlich seyn. Eine einleitende Hinweisung auf den zweihundertsten Geburtstag J. S. Bach's deutet in zweckmäßiger Weise an, daß Wagner nicht als eine Spezialität, sondern als eine Entwicklungsphase des deutschen Kunstschaffens betrachtet werden wolle. Gut gewählte Citate aus Wagners Dichtungen begleiten die einzelnen Monate im Kalendarium, in welchem auch wichtige Vorkommnisse in Wagner's Leben markirt sind; es folgt in gedrängter Kürze R. Wagner's Lebensgang aus der Feder seines bekannten Biografen C. F. Glasenapp, woran sich eine Inhaltsübersicht der „gesammelten Schriften und Dichtungen" R. Wagners, eine kurzgefaßte Angabe des Inhaltes von R. Wagner's Schriften, ebenfalls redigirt von Glasenapp, und Aussprüche Wagners über seine Dichtungen schließen. Daten über die Bühnenfestspiele, Aufsätze über das Bühnenfestspielhaus (von A. H. in Wien), den Bayreuther Styl (von H. Porges), den Stipendienfond (von F. Sch.), eine Uebersicht der Organisation des Allgemeinen Wagnervereines mit Erörterung darauf bezüglicher Fragen, ein Aufsatz „Ist Bayreuth nur für die Reichen" (von W. Hengster),

eine Bibliographie u. a. bilden den übrigen Inhalt des handsamen Büchleins, dessen billiger Preis 1 Mark beträgt.

Besondere Anerkennung verdient der Gedanke, durch kurze Inhaltsangaben auf die Bedeutung der Schriften R. Wagner's hingewiesen und damit in besserer Art, als durch doch meist von Vorurtheilen getrübte Besprechungen eine eingehendere Beschäftigung mit ihnen angeregt zu haben. Aesthetiker sowohl, als Philosophen werden ihnen ein lebhaftes mehr als bloß theoretisches Interesse schon der eigenthümlichen Ausgangspunkte wegen nicht versagen können, von welchen aus Wagner ihre Gebiete in die Sphäre seiner Bethätigung gezogen hat. Um so fruchtbarer wird dieses Interesse sich zeigen, je lebendiger sich aus der Beschäftigung mit Wagner's Anschauungen im Zusammenhalte mit seinem Schaffen die Ueberzeugung aufdrängen wird, daß sich Wagners ästhetische und philosophische Ueberzeugungen nicht aus der Aneignung von Doktrinen und Systemen gebildet haben; daß sie auch nicht dem Ehrgeize entsprungen sind, mit neuen Auffassungen und überraschenden Paradoxien hervorzutreten, um damit seinem Namen und seiner Bethätigung Geltung zu verschaffen; sondern, daß sie in der That einem in ihm durch den Widerstreit seiner künstlerischen Anlage mit der Außenwelt und die drängende Macht, mit welcher jene nach Gestaltung und Wirksamkeit rang, laut gewordenen, tief in seiner Natur begründeten Bedürfnisse entsprungen sind und diesem gemäß sich entwickelt haben.

Die ersten künstlerischen Produkte Wagners, „die Feen", „das Liebesverbot" und „Rienzi" hatten seinem Gedankenleben keinen bestimmenden Anstoß gegeben. Sie bewegten sich im gewohnten Geleise und ließen keine Widersprüche des künstlerischen Wollens mit dem künstlerischen Wirken hervortreten. Solche Widersprüche begannen aber sich in dem Augenblicke zu zeigen, da er in seinem Schaffen sich selbst gefunden zu haben glaubte und steigerten sich in dem Maße, als sich sein ihm innegewordenes künstlerisches Wesen entfaltete. Seinem „Holländer" wurde „Rienzi" vorgezogen, sein „Tannhäuser" fand kein entsprechendes Verständniß, sein „Lohengrin" stieß auf entschiedene prinzipielle Opposition.

Die Stimme des Künstlers war es zunächst, welche ihm trotz dieser Widerwärtigkeiten mit Vernehmlichkeit und zweifelloser Macht gebot, die eingeschlagene Bahn zu verfolgen. Des Holländers Weh, Tannhäusers Kampf, Lohengrin Geschick, er hatte sie in seinem Innern als ihm Eigenes empfunden, und als solches rang es in ihm nach Gestaltung, als solches fand es, aus den Quellen seines Innenlebens genährt, seinen den Bedürfnissen desselben entsprechenden künstlerischen Ausdruck. Die Nothwendigkeit dieses Bedürfnisses war ihm etwas so Zweifelloses, wie die Form der Entäußerung, zu welcher er sich bestimmt fühlte. Mit Staunen mußte er, der gemeint hatte, das, was in ihm lebendig sei, führe überhaupt an die Quelle alles menschlichen Empfindens, und das ihm Entschöpfte müsse sogleich in seiner Wirksamkeit diesen seinen Ursprung bewähren, erkennen, daß er mit seinen Schöpfungen einer Welt gegenübertrete, welche einem Kunstwerke mit Voraussetzungen ganz anderer Natur begegne. Dieser Gegensatz erschloß sich ihm aber als ein nicht bloß in künstlerischen Bedingungen, sondern in der Gestaltung des Lebens überhaupt gegründeter. Ihn sich klar zu machen mit dem ungestümen Streben, ihn zu beseitigen, gebot ihm der Drang, dem, was in ihm so zweifellos, so schöpferisch lebte, Raum zu schaffen. Nicht unter den gegebenen Bedingungen, welche als Hemmnisse in allen Einzelheiten zu erkennen und zu bekämpfen nun sein kritisches Bestreben war, schien ihm dies möglich; allein er glaubte an die Möglichkeit der Umgestaltung dieser Bedingungen zu einer Organisation, in welcher jenes tiefe künstlerische Ausdrucksbedürfniß einer gleichartigen Empfänglichkeit begegnen, in welcher das Lebensentsprungene fruchtbaren Boden finden könnte, in welchem jene als todter Schutt aufgetürmten Hemmnisse: Vorurtheile, morsche Institutionen, Autoritätenwahn u. dgl. sich beseitigen ließen, um dem, was er als den eigentlichen Lebensprozeß erkannte, Möglichkeit zur Bethätigung zu geben. Es entstanden die Werke: „Die Kunst und die Revolution“ und das „Kunstwerk der Zukunft“, welche sich mit den äußeren und innern Bedingungen zu dieser Bethätigung beschäftigten; ihnen folgte bald „Oper und Drama“, welche Schrift die Ideen des Kunstwerkes zum Gegenstande hatte,

das, frei von den als Hemmniſſe lebendiger künſtleriſcher Entäußerung wirkenden namentlich der Oper anhaftenden nur dem Scheine des Lebens entlehnten Elementen, dieſen Bedingungen reiner Kunſtbethätigung entſprechen ſollte. Dieſe Schriften kennzeichnet bei ihrem Ungeſtüm die Hoffnungsfreudigkeit des ſiegbewußten Kämpfers. Wenn man mit dem Begriffe „Peſſimismus“ die Vorſtellungen von Verzagtheit, Troſtloſigkeit verbindet, ſo findet ſich davon in dieſen Schriften keine Spur. „Alle Menſchen haben nur ein gemeinſchaftliches Bedürfniß, welches jedoch nur ſeinem allgemeinſten Inhalte nach ihnen gleichmäßig innewohnt: das iſt das Bedürfniß, zu leben und glücklich zu ſeyn. Hierin liegt das natürliche Band aller Menſchen; ein Bedürfniß, dem die reiche Natur der Erde vollkommen zu entſprechen vermag.“ — ſo heißt es in der Schrift „das Kunſtwerk der Zukunft“ und damit übereinſtimmend in „Oper und Drama“: „Seitdem wiſſen wir aber auch, daß wir zum Genuſſe der Natur da ſind, weil wir ſie genießen können, d. h. zu ihrem Genuſſe fähig ſind. Der vernünftigſte Genuß der Natur iſt aber, der unſere univerſelle Genußfähigkeit befriedigt.“

Was Wagner zum Aeſthetiker, das hat ihn auch zum Philoſophen gemacht. Ihm war die Kunſt keine Fachübung, ſondern eine menſchliche Bethätigung aus dem innerſten Bedürfniſſe des Menſchen heraus. Die Entäußerung eines unwiderſtehlichen Bethätigungsdranges in der Form geſteigerten Ausdruckes ſind ihm die Uebung und der Genuß der Kunſt und, ſowie in der ſteten unmittelbaren Berührung der Ausdrucksform mit dem nie ſtagnirenden Bethätigungsdrange die ſogenannte unendliche Melodie, beruht auch die vielbekämpfte Vereinigung aller Künſte auf der Gemeinſamkeit der verſchiedenen Ausdrucksarten des Menſchen in Laut, Geberde und Wort. „Wer ſich die Vereinigung aller Künſte zum Kunſtwerke nur ſo vorſtellen kann, als ob darunter gemeint ſey, daß z. B. in einer Gemäldegalerie und zwiſchen aufgeſtellten Statuen ein Goethe'ſcher Roman vorgeleſen und dazu noch eine Beethoven'ſche Symphonie vorgeſpielt würde, der hat allerdings Recht, wenn er auf Trennung der Künſte beſteht und es jeder

einzelnen zugewiesen lassen will, wie sie sich zu möglichst deutlicher Schilderung ihres Gegenstandes verhalte." Was den Künstler berührt, das berührte bei seiner Anschauung auch den Menschen, was ihm ein Hemmniß seiner künstlerischen Bethätigung war, das erschien ihm zugleich ein Hemmniß entsprechender Gestaltung dessen, was ihm einzig gestaltungswürdig, einzig fähig zu heilbringender Gestaltung schien, nemlich des stets fließenden, stets sich nach wahren Bedürfnissen gestaltenden, sein Inneres mit der Macht künstlerischen Entäußerungsdranges durchströmenden Lebensquelles. Nicht seinen Kunstgestalten, wie sie nur äußerlich erscheinen, wollte er Bahn schaffen, sondern dem Kunstwalten in der Brust, dem sich diese Gestalten entrangen. Und so fühlte er in dem, was ihn als Künstler getroffen hatte, auch den Menschen getroffen. Aus Noth zum Aesthetiker geworden, wurde er aus der gleichen Noth zum Philosophen. Wenn man seinen Namen mit denen Feuerbach's und Schopenhayer's in Zusammenhang bringt, so wäre es ein Irrthum, zu meinen, er habe sich deren philosophische Systeme äußerlich angeeignet. Bezeichnend genug ist, daß seine Philosophie sich in seine Kunstgestaltungen aufzulösen vermag, ohne den Eindruck des äußerlich anhaftenden Doktrinären hervorzubringen. Nur das denkende Auge vermag die Welt zu schauen. Sein Denken war mit seinem Schauen Hand in Hand gegangen; sein Philosophiren hat die Fühlung mit seinem gestaltentreibenden Empfinden nie verloren. Seinem denkenden Auge erschien das ebenso künstlerisch als auch philosophisch hochinteressante Bild des „Ringes des Nibelungen". Wotan, der stets Wollende, stets durch die starr gewordenen Formen seines Wollens gehemmte, Fricka, die Vertreterin des Gewordenen, der Verträge, der Autorität, des Gewohnten, auch wo sie innerem Bedürfnisse sich feindselig zeigen, während Erda, das Wissen, schläft, Siegfried, der in seinem kraftüberquellenden Wesen zugleich den steten inneren Antrieb zum Wirken für das Allgemeine, zur guten That findet, sein Untergang in einer den Voraussetzungen seines Wesens feindlichen Welt — das alles sind die reif gewordenen Gestalten jener Philosophie, welche sich Wagner im geschilderten Kampfe als in ihm selbst

triebkräftig gewordenes Reſultat erworben hatte. Das ſo überraſchend an Schopenhauer's Philoſophie erinnernde Werk ward gedichtet, ehe dieſe Philoſophie dem Dichter bekannt geworden war. Seine großartige Tragik gewährt uns in den Geſtalten Siegfried's und Brünnhildens einen Verſöhnung verheißenden Ausblick. „Mit dieſer Kompoſition" — ſo ſagt Wagner in ſeiner Schrift „Ueber Staat und Religion" — „hatte ich mir unbewußt in Betreff der menſchlichen Dinge die Wahrheit eingeſtanden. Hier iſt Alles durch und durch tragiſch, und der Wille, der eine Welt nach ſeinem Wunſche bilden wollte, kann endlich zu nichts Befriedigendem gelangen, als durch einen würdigen Untergang ſich ſelbſt zu brechen." Wagner kommt zum Ergebniſſe eines tiefen Gegenſatzes der beſtehenden Welt zu einer Welt, in welcher das, was er als wahr und lebenswerth erkennt, zur reinen Entfaltung gelangen könnte. Der Religion innerſter Kern iſt ihm Verneinung der Welt, d. h. Erkenntniß der Welt als eines nur auf einer Täuſchung beruhenden, flüchtigen und traumartigen Zuſtandes, ſowie erſtrebte Erlöſung aus ihr. „Der wahrhaft Religiöſe weiß daher auch, daß er der Welt nicht eigentlich auf theoretiſchem Wege, oder gar durch Disputation und Kontroverſe ſeine immer tief beſeligende Anſchauung mittheilen und ſie von der Wahrhaftigkeit derſelben überzeugen kann: er kann dieß nur auf praktiſchem Wege durch das Beiſpiel, durch die That der Entſagung, der Aufopferung, durch unerſchütterliche Sanftmuth, durch die erhabene Heiterkeit des Ernſtes, der ſich über all ſein Thun verbreitet." Dieſer Stimmung iſt „Parſifal" entſprungen. Thatkräftiges Mitleid iſt die Tugend, welche ihn zum Hüter des Grales macht. Dieſer Gral beſteht aber noch vor den Augen des Dichters des Parſifal, wie er den Dichter des Lohengrin begeiſtert hatte; er verſinkt nicht in den Abgrund jenes undefinirbaren „Nichts", in welchem Hartmann oder Mainländer die Löſung des Welträthſels erblicken. Der Aufſatz „Religion und Kunſt" erſchließt dem ſtets Ringenden Lichtblicke auf eine durch die Grundſätze der Liebe, alſo jener lebendigen auch im Kunſtſchaffen thätigen ja einzig ſchöpferiſchen Macht, geleiteten, ſie allüberall im Leben bethätigenden Macht. „Daß auf der hiemit

ausgedrückten Verderbtheit der Herzen Schopenhauer's unerbittliche Verwerfung der Welt, wie diese eben als geschichtlich erkennbar sich einzig uns darstellt, beruht, erschreckt nur diejenigen, welche die gerade von Schopenhauer einzig deutlich bezeichneten Wege der Umkehr des mißleiteten Willens zu erkennen sich nicht bemühen." („Was nützt diese Erkenntniß." Bayreuther Blätter Dezember 1880.) — Und von diesen Wegen meint er, „daß sie sehr wohl zu einer Hoffnung führen können". Der letztcitirte Aufsatz gipfelt in dem Ausspruche: „Wir erkennen den Grund des Verfalles der historischen Menschheit, sowie die Nothwendigkeit einer Regeneration derselben; wir glauben an die Möglichkeit dieser Regeneration und widmen uns ihrer Durchführung in jedem Sinne."

Mit diesen Anregungen zu dem gleichen Zwecke darf ich nun wohl das Büchlein, welches die Gelegenheit dazu geboten, nochmals lebhaft empfehlen. Einzelne Unrichtigkeiten (so fand die erste Aufführung der „Walküre" in München nicht am 16. Juni 1869, sondern am 26. Juni 1870 statt; Wagner wurde nicht am 10., sondern am 16. August 1813 getauft; u. a.) werden einer sorgfältigeren Redaktion auch des statistischen Theiles bei künftigen Jahrgängen des Kalenders weichen.

Graz. Dr. **Friedrich v. Hausegger.**

---

**Die Reflexionsbegriffe.** Eine philosophische Monographie von Dr. **Gustav Knauer.** Leipzig, Koschny, 1881. 58 Seiten.

Diese zum Centenarium der Kritik der reinen Vernunft mit einer „Jubel-Vorrede" versehene und als Buch herausgegebene Promotionsschrift setzt sich die Aufgabe, Kant's Tafel der Reflexionsbegriffe zu berichtigen, indem sie dieselbe „theilweise widerlegt und neu ergänzt", einen Dienst, welchen der Verfasser auch schon der Kategorientafel und der Tafel der logischen Urtheilsformen erwiesen hat. „In stiller Einsamkeit forschend und des Meisters Spuren folgend" berichtigt er denselben nur „in treuer Nachfolge". Dies erzählt uns das Vorwort, welches dann im Uebrigen die Gestalt einer salbungsvollen Predigt annimmt und

ſich als wahren Jubel darüber kundgibt, daß „der barmherzige Gott“ die Kritik Immanuel Kant's als einziges ſtichhaltiges „Mittel weltlicher Weisheit“ für unſere Tage bereitet hat, daß wir ſie „ſchützend um unſern Glauben ſchlagen“. Zwar biete die Kritik ſelbſt ſich ohne chriſtliche Tendenz an; aber dadurch ſey ihre Bedeutung zu apologetiſchem Gebrauche nur erhöht. Wir bezweifeln nun zwar nicht, daß Kant's Lehre einer religiöſen Weltanſicht Raum läßt, glauben vielmehr ſogar, daß ſie einer ſolchen, wenn man ſie neben einer philoſophiſchen aufſtellen will, die einzig ſichere Stätte ſchafft. Ob aber dieſer Jubel über die Ausnützbarkeit der Kritik für Theologenzwecke in der Vorrede einer kleinen erkenntnißtheoretiſchen Specialarbeit beſonders ernſthaft wirkt und für den wiſſenſchaftlichen Charakter der folgenden Unterſuchung ein günſtiges Vorurtheil erweckt, iſt doch ſehr die Frage. So iſt es auch unvorſichtig vom Verfaſſer, deſſen Arbeit doch wohl die eines Denkers ſeyn ſoll, (S. 53) uns mitzutheilen, daß er das „von der Mehrzahl der Philoſophirenden ſo hochgeprieſene, ſeltſamerweiſe dem Seyn coordinirte und für das eigentliche Göttliche oder doch Gottebenbildliche im Menſchen erklärte Denken ſelbſt nur als eine Blüthe der Thierheit am Menſchen erkennen könne und daß daſſelbe in der That ein ziemlich jämmerliches, ärgerliches und nur zu oft durch und durch corruptes Beginnen ſey“. Zu was ſchreibt er denn dann noch gelehrte Abhandlungen? Doch nicht etwa, um durch dieſelben in eigner Perſon ſeine Anſicht über's Denken zu begründen!

Die kleine Schrift würde bedeutend klarer geworden ſeyn, wenn es dem Verfaſſer bei ſeinem „Ausgang von Kant“, dem er doch treu nachfolgen will, nicht gar ſo ſehr darum zu thun geweſen wäre, raſch von demſelben wegzukommen. Diejenige Frage, welche Kant ſelbſt in dem Abſchnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe in den Vordergrund ſtellt, behandelt er nebenſächlich und ſpricht erſt am Schluß davon, ſtatt gleich zu Anfang ſich mit Kant auseinander zu ſetzen und uns nicht lange im Unklaren darüber zu laſſen, was er eigentlich will. Man weiß gar nicht, zu was er überhaupt ſo eifrig auf die täuſchenden Reflexionsbegriffe ſeit

mehr als zwei Jahrzehnten „Jagd macht", wenn man nicht erfährt, was es eigentlich für eine Bewandtniß mit denselben hat, worauf es Kant bei ihnen ankam und warum er sich gerade an dieser Stelle so eingehend gegen Leibniz ausließ. Der Verfasser freilich glaubt, Kant habe sich „zu sehr den Eindrücken von der Fehlerhaftigkeit des leibnizischen Systems hingegeben"; die Begründung dieser Polemik in Kant's Gedankengang und die eigentliche Bedeutung des Abschnittes für Kant's eigne Lehre hat er eben offenbar nicht ganz eingesehen, wie er denn auch wirklich die betreffenden Ausführungen „nicht recht deutlich" findet (S. 56).

Kant will unsre verschiedenen Erkenntnißarten oder -quellen richtig unterschieden wissen, um die Folge einer falschen Unterscheidung zu verhüten, nämlich die Verwechselung des empirischen und transscendentalen Verstandesgebrauchs. Diese entsteht, wenn man Sinnlichkeit und Verstand nicht der Art nach, sondern bloß graduell unterscheidet. Betrachtet man die Objecte einseitig rationalistisch, statt in doppelter Rücksicht, nach ihrer anschaulichen und nach ihrer begrifflichen Seite hin, ist man sich „des *Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen*" nicht bewußt, unterläßt man es, über dasselbe eine „transscendentale Ueberlegung" oder „Reflexion" anzustellen: so wird auch das *Verhältniß der Vorstellungen unter einander* nicht richtig bestimmt, ihre Verknüpfuog oder *Vergleichung*, also unsere Urtheile werden falsch. Denn die Vergleichung der Vorstellungen hinsichtlich ihrer Einerleiheit oder Verschiedenheit ꝛc., welche unseren wissenschaftlichen Urtheilen vorangehen muß (also nicht der Analyse dient, sondern indirect der Synthese!), hat in der Anschauung einen andern Sinn als im logischen Gebrauch. Sieht man bloß auf letzteren und läßt man die nothwendige Beziehung unserer Verstandesformen auf die Sinnlichkeit außer Acht, so nimmt man Erscheinungen für Dinge an sich selbst oder reine Verstandesobjecte und gründet vermeinte synthetische Grundsätze auf diese „transscendentale Amphibolie" (Leibniz), welche ihrerseits eine Folge der Amphibolie oder Zweideutigkeit der Vergleichungsbegriffe (Einerlei-

heit ꝛc.) iſt. Nicht in der Verwechſelung dieſer Begriffe mit den Kategorien, wie Knauer meint, beſteht der Fehler, ſondern in der Unterlaſſung der transſcendentalen Reflexion, d. h. der Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu unſerer Erkenntnißart, der Unterſcheidung ihres ſinnlichen von ihrem logiſchen Gebrauche. Nur aus dem Grunde, weil die richtige Vergleichung der Vorſtellungen unter einander von dieſer Reflexion abhängt, nennt Kant jene Begriffe nicht „Vergleichungsbegriffe“ (conceptus comparationis), ſondern „Reflexionsbegriffe“. Bei Knauer ſucht man vergebens nach einer correcten Erklärung dieſes Namens; er behandelt die Frage der transſcendentalen Ortsbeſtimmung oder Topik nebenſächlich und ſucht die Amphibolie anderswo als Kant. Nach ſeiner Meinung ſollen die fraglichen Begriffe „der Ueberlegung dienen, ob irgend welche Anſchauungen oder Begriffe oder Urtheile, mit denen der Verſtand operirt, dahin oder dorthin gehören“. Wie ſich nachher bei den Aufſtellungen des Verfaſſers ergiebt, handelt es ſich nach ſeiner Anſicht um die Ueberlegung über irgend welchen gegebenen Thatbeſtand, der fertig, wie er iſt, nun an zwei Correlate vertheilt werden ſoll. Kantiſch iſt an dieſer Auffaſſung nichts mehr; denn nach Kant „dienen“ nicht die Vergleichungsbegriffe „der Ueberlegung“, ſondern umgekehrt dient die Ueberlegung der richtigen Vergleichung; ſie „enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorſtellungen unter einander“ (vgl. Ausg. von Roſenkranz S. 216), und ohne ſie führt die Vergleichung zu falſchen Behauptungen. Kant hatte alſo ganz Recht, wenn er in der Unterſcheidung der Erkenntnißart, zu welcher die Vorſtellungen gehören, die Hauptſache ſah; denn die bloße Vergleichung ergibt noch nichts Genaues über Einerleiheit; ſondern es muß erſt feſtgeſtellt werden, in welcher Hinſicht ein ſolches Verhältniß ſtattfinden ſoll, ob in anſchaulicher oder in logiſcher. Dem Verfaſſer aber muß die Unterſcheidung der Erkenntnißquellen bloß zu ſeiner Claſſification dienen; ihm iſt es vor Allem um die vollſtändige Tafel zu thun; aus der erkenntnißtheoretiſch intereſſanten Frage macht er ein Spiel mit Gegenſätzen wie ein alter Pythagoreer.

Zunächst stellt er auf seine Weise (ohne jedoch jemals zu einer bündigen Definition zu gelangen) fest, welchen Bedingungen ein Paar anständiger Reflexionsbegriffe genügen muß. Die treue Nachfolge zeigt sich dabei in sonderbarem Lichte. Knauer setzt nämlich „rein" und „anschaulich" einander entgegen und ändert damit völlig willkürlicher und unnöthiger Weise die Kantische Terminologie an einem Punkte, wo bisher kaum Jemand etwas auszusetzen fand. Die allgemein anerkannte und durchaus klare Bezeichnung „reine Anschauung" wirft er kurzweg über Bord. — „Es darf in einem Reflexionsbegriffe nichts Anschauliches seyn!" Diese Anforderung entscheidet über die ganze Arbeit. Gerade der Doppelsinn dieser Begriffe, ihre ebensowohl anschauliche als logische Bedeutung, ihr amphibolischer Charakter hat Kant veranlaßt, sich mit ihnen zu befassen; schon lange bevor er die Kritik schrieb, hatte er darauf hingewiesen, daß es eine Vergleichung gebe, auf die der Verstand nie komme, die vielmehr Sache der Sinnlichkeit sei. Auf dergleichen sollte man einen Kantverbesserer nicht erst aufmerksam machen müssen. Sollen die Reflexionsbegriffe aber nichts Anschauliches mehr enthalten, so fällt die Amphibolie weg und damit die Gefahr in ihrem Gebrauche, und die ganze Untersuchung hat (wenigstens in der genannten Rücksicht) keinen Zweck mehr.*) Bei den ersten beiden von Kant behandelten Paaren übersieht der Verfasser, obwohl er S. 17 und 18 über sie redet, das Anschauliche ganz, bei den Correlaten „Inneres und Aeußeres" sieht er dagegen nichts als den anschaulichen Gehalt und glaubt sie daher „ausmerzen" zu müssen; daß von dem begrifflichen Verhältniß, auf welches bildlich die Bezeichnung „Inneres und Aeußeres" von der Anschauung her übertragen wird, nach Abzug unsres räumlichen Schemas wirklich gar nichts übrig bleibe: dies zu beweisen findet Knauer nicht für nöthig. Beim vierten Paar, „Materie und Form", kümmert er sich ebenfalls nicht weiter um

*) Daß in gewissen Beziehungsbegriffen (wie „subjectiv" und „objectiv") anderweitige Zweideutigkeiten herrschen, ist gewiß. Man darf aber bei Untersuchung derselben nicht die Reflexionsbegriffe im Kantischen Sinne auf den Titel setzen, sondern muß diesen Namen anders bestimmen.

Kant's Gründe; als bloß a posteriori und in der Anſchauung hervortretend „löſcht“ er es, um es dann ſpäter ſelbſt in adjectiviſcher Geſtalt wieder einzuführen, unter ſeinen Bedeutungen ſinnliche und logiſche zu unterſcheiden und nunmehr das „Anſchauliche der Wörter Form und Materie ganz abgeſtreift“ zu finden (S. 30).

Für ſeine eignen Reflexionsbegriffe ſtatuirt Knauer Folgendes: Sie ſind a priori, rein, alſo nicht anſchaulich, dienen der Analyſis, nicht der Syntheſe, haben „paarige Natur“, d. h. treten paarweiſe auf, und ſtets alle beide poſitive Form; als nicht anſchaulich unterſcheiden ſie ſich von den Schemata, als nicht ſynthetiſch von den Kategorien. Einzelne Nummern ergeben in glänzender Weiſe die Richtigkeit dieſer Definition. Wem leuchtete nicht ſofort ein, daß der Reflexionsbegriff „a posteriori“ eine Vorſtellung a priori iſt? daß unſer liebes „Anſchaulich“, welches ſich ebenfalls in der Tafel findet, nichts Anſchauliches enthält? daß „extenſiv“ und „intenſiv“ der Analyſe dienen und niemals der Syntheſe? daß das Beiſpiel „Nein“ aufs Schönſte beweiſt, wie alle Reflexionsbegriffe poſitive Form haben? um die negative Form zu charakteriſiren, müßte ja die Silbe „un“ dabei ſeyn! Man erinnere ſich bei „meßbar“ und „zählbar“ ja nicht an Kant's Schemata und trete ſchließlich Herrn Knauer nicht zu nahe, indem man etwa ſeine „essentia“ und „modi“, ſeine „Gemeinſchaft“ und „Widerſtand“ für unklar gefaßte Kategorien anſieht!

Eingetheilt werden die Reflexionsbegriffe vom Verfaſſer in ſolche auf dem „Kategorien-Boden“, in Sinnlichkeit und Verſtand ſcheidende, in beiden gemeinſame, in nur der Sinnlichkeit, in nur dem Verſtand dienende, und in ſolche auf dem „Antinomien-Boden“. Die verſchiedenen „Böden“ geben ein Bild davon, wie Knauer ſich den Geiſt vorſtellt, und wenn man bedenkt, daß auf ſo einem „Boden“ „Jagd“ auf Begriffe gemacht wird, muß man unwillkürlich an gewiſſe häusliche Jagden auf dem Trockenboden und dergl. denken. Die Reflexiosbegriffe auf dem „Kategorien-Boden“ ſind die Kantiſchen, vom Verfaſſer „berichtigten“; es iſt aus dem oben Geſagten klar, daß ſie in die dritte Klaſſe zu rechnen wären, wenn die Eintheilung ſonſt richtig wäre.

Es würde zu weit führen, auf alle einzelnen Nummern einzugehen; man müßte, um die Sache zu erledigen, längere Untersuchungen anstellen als der Verfasser selbst. Hier genügt es, zweierlei betont zu haben: Erstens hat der Verfasser seinen Gegenstand durch Vermengung Kantischer und eigener Ansichten und Bezeichnungen verwirrt. Er versteht unter Reflexionsbegriffen Begriffe „die nur der Ueberlegung nach schon gemachten Erfahrungen dienen", während nach Kant's ausdrücklicher Erklärung (Rosenkranz S. 215) dieselben unsern objectiven Urtheilen vorangehen. Diesen Unterschied hätte Knauer constatiren und sich zunächst mit der in der Kritik der reinen Vernunft, dann mit der von Kant in der Kritik der Urtheilskraft gebrauchten Bedeutung des Wortes „Reflexion" auseinandersetzen müssen; unter den sonstigen Anwendungen desselben hätte wenigstens die von Hegel in seiner Logik gemachte schon wegen des Verhältnisses von Kategorien und Reflexionsbegriffen eine Berücksichtigung verdient, die der Schrift von großem Nutzen gewesen wäre. Zweitens wird an Kant's Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriff durch die Angriffe Knauers nichts berichtigt, nichts widerlegt, nichts neu ergänzt, überhaupt nichts geändert. Der größte Theil der Untersuchung spielt auf ein dem Thema fremdes Gebiet über; daß hier neben manchem in dieser Besprechung theils berührten, theils nicht berührten Irrigen auch eine Reihe richtiger Unterscheidungen sich findet, soll nicht geleugnet werden.

Freiburg i. Br. Dr. J. Mainzer.

---

E. Laſt, Die realiſtiſche und die idealiſtiſche Weltanſchauung entwickelt an Kant's Idealität von Zeit und Raum. Leipzig. 1884. XXIII u. 259 S.

Es iſt auch diesmal eine prächtige Gabe, welche die bekannte Verfasserin von „Mehr Licht" auf den Büchertisch gelegt hat, ganz geeignet, auch einem zünftigen Gegner des Genus femininum in der Litteratur Anerkennung abzugewinnen. Die glühende Verehrerin Kant's versteht es in ausgezeichneter Weise, den kritischen Idealismus in den ethischen überzuleiten. Daß das Nebeneinander

und Nacheinander mit den Dingen ſelber nichts zu thun hat, d. h., daß Zeit und Raum die Urformen oder Ideen des Vorhandenen nicht berühren, indem die Maikäfer und Fliegen verſchiedener Orte und Jahre nicht dieſelben und doch wieder dieſelben ſind (S. 109), daß Denken und Seyn nicht identiſch ſind, d. h., daß die Welt nicht nach unſern Denkgeſetzen conſtruirt iſt (S. 115), daß die Metaphyſik nicht mehr als Wiſſen, ſondern als Erkenntniß der Grenzen des Wiſſens zu gelten hat (S. 191 ff.), dieſe theoretiſchen Lehren bilden nur die Begründung desjenigen Idealismus, welcher nicht nur das Handgreifliche und Beweisbare für wirklich hält. „Wir fühlen uns", heißt es S. 154, „als ein lebendiges, charakteriſtiſches Ganzes im Innerſten, und rühren damit an den innerſten Kern der Natur, der ſich auch durch keinen Verſtand zerlegen läßt"; darum kann das geiſtige Leben nicht „als abgetrennt von dem innern Weſen der Welt angeſehen werden" (S. 155); was der religiöſe Glaube, was die Geſtaltungskraft des Künſtlers, was die dichteriſche Phantaſie ſich vorſtellt und ſchafft, „Alles das *iſt*, es iſt *wirklich*, weil es im *Menſchengeiſte* iſt" (S. 190).

Daß von ihrem kritiſchen Standpunkte aus die Verfaſſerin nicht nur gegen den Dogmatismus Hegel's, deſſen „voreiliger Verſtand" die Identität von Denken und Sein verkündigt hat (S. 115), ſondern auch gegen den Materialismus in jeder Form polemiſirt, entſpricht ganz ihrer Denkweiſe und gerade dieſe antimaterialiſtiſchen Partien des Buches zählen wir zum Beſten, was es enthält. Mit großem Recht wird auch dieſen Gegnern der Vorwurf des Dogmatismus gemacht. Hat doch ſogar ein Darwin die Neigung, „alle Vorgänge in der Natur als der menſchlichen Erkenntniß offen darzuſtellen" (S. 39). Und doch vorenthält uns alles Werden „ſein Geheimniß" (S. 198). Zwar iſt nichts uns gänzlich fremd, „was in der Natur enthalten iſt, denn wir leben und ſind mitten in ihr, ihr vollkommenſtes Geſchöpf, ihr Bewußtſeyn. Aber unſer Verſtand iſt keine Kraft, die Welt zu umfaſſen;" „die innerſten Gründe der Natur gehen in unſern Verſtand nicht ein" (S. 49 f.), und „daß einſt Natur mit allen ihren Geheimniſſen menſchlichem

Blicke offen liege, davon können wir mit aller Sicherheit ausſagen, daß es unmöglich iſt, ſo lange wir keine andere Wahrnehmung haben als unſre Subjectivität“ (S. 114). Vollends wird der Menſch ſich ſelber ewig das größte Räthſel bleiben. „Gewiß, das Menſchenweſen muß als Eins gedacht werden; aber als Einheit können wir den Menſchen nicht begreifen, da iſt er für uns das Unerkennbare, das Ding an ſich. Das Licht unſeres Verſtandes reicht nur aus, eine Seite des Menſchen auf einmal zu beleuchten; wir können ihn einmal als körperliches Weſen, das andere Mal als geiſtiges anſehen und unterſuchen. Die Vereinigung beider liegt im Unerkennbaren für uns“ (S. 117).

Nur aus ihrem Dogmatismus iſt es zu erklären, wenn die Materialiſten ähnlich wie „leidenſchaftliche Mathematiker“ die gefundenen Geſetze betrachten „als den Ausdruck der allgemeinen Geſetzlichkeit, welcher alle wirklichen Dinge unterworfen ſind“; dann aber müßten „uns alle Dinge in ihrem wahren Weſen ſo durchſichtig wie Glas ſein“ (S. 106). Auch gegen dieſe Glorificirung des menſchlichen Erkenntnißvermögens iſt derſelbe Vorwurf zu richten wie gegen Hegel: „Aus bloßen Vernunftbegriffen, als Materie, Atom und Bewegung, eine Welt der lebendigen Erſcheinung abzuleiten, das heißt doch die Welt aus dem eigenen Kopfe entſpringen laſſen“ (S. 8).

Baſel. Dr. **Hans Heußler.**

---

Die Fortſetzung unſeres Lebens im Jenſeits. Vertheidigt gegen die rabiate Unſterblichkeitsläugnerei von Moritz Müller sen. in Pforzheim. Halle a. S. C. F. Pfeffer. (R. Stricker) 1884. S. 109.

Die Erörterung von Fragen, zu deren Erledigung eine gründliche wiſſenſchaftliche Fachbildung erforderlich iſt, durch Perſönlichkeiten, die über dieſelbe nicht verfügen, iſt im Allgemeinen gewiß nicht wünſchenswerth. Die Oberflächlichkeit des Dilettantismus, der mit wenig Witz und viel Behagen die ſchwierigſten Probleme mit ſpielender Leichtigkeit zu löſen im Stande zu ſein meint, iſt eine der unerfreulichſten Erſcheinungen in der moraliſchen Phyſiognomie unſrer Zeit. Nichts deſto weniger geſtehen wir zu, daß,

ſobald religiöſe und moraliſche Aufgaben gelöſt werden ſollen, die Stimme des Laienthums einen Anſpruch darauf hat, gehört zu werden. Denn ſie repräſentiert, wie getrübt und einſeitig ſeine Urtheile auch lauten mögen, den ethiſchen Thatbeſtand, die ethiſchen Bedürfniſſe, die Intereſſen des Gemüths, welche die Wiſſenſchaft nicht ignorieren darf. Und inſofern können wir auch das vorliegende Büchlein als einen kräftigen Proteſt gegen die Läugnung der Unſterblichkeit der Seele, als ein mannhaftes Zeugniß des Glaubens an dieſelbe willkommen heißen. Dagegen müſſen wir es bedauern, daß der Verfaſſer den Bewegungen des Gefühls, die ſeine literariſche Arbeit begleiteten, nicht feſtere Schranken gezogen hat. Mag es im engſten Privatkreiſe vielleicht erlaubt ſeyn, perſönlichem Unwillen einen draſtiſchen Ausdruck zu geben, im öffentlichen literariſchen Verkehr iſt es nicht erlaubt, wenn derſelbe nicht die geiſtige Vornehmheit verlieren ſoll, die für alle Beziehungen in der gebildeten Geſellſchaft maßgebend ſein muß. Gegen dieſen Kanon hat der Verfaſſer vielfach verſtoßen, wenn er ſich Wendungen geſtattet, wie „unſinniges Zeug“, „Hartmann'ſchen gelehrten Krimskram“, „ſich trotteln“, „Hartmann'ſchen verrückten philoſophiſchen Standpunkt“; wenn er ſich Sätze geſtattet wie die folgenden: „Wenn je ein Eigenlob peſtialiſch geſtunken hat, ſo iſt es das Hartmanns auf ſeine Philoſophie und den S—magen ſeiner geglaubten Vorſehung“ (S. 32). „Es riecht nach gelehrtem Gedankendung“ (S. 46). Man braucht nicht äſthetiſch ſonderlich feinfühlig zu ſeyn, um durch ſolche Ausdrücke verletzt zu werden. Was nun den Inhalt der Schrift betrifft, ſo finden ſich in ihr manche treffenden Bemerkungen; intereſſant ſind auch die Citate aus den Werken von Dichtern und Denkern über die Unſterblichkeit der Seele, die hier geſammelt ſind. Dagegen wird der Werth der Schrift dadurch ſehr beeinträchtigt, daß dem Verfaſſer eine zuſammenhängende Geſammtanſchauung fehlt, daß er nicht aus dem Ganzen einer in ſich geſchloſſenen Weltbetrachtung heraus denkt. Sonſt würde er, der übrigens die Idee der Perſönlichkeit Gottes vertritt, nicht den Verſuch machen können, die Idee der Unſterblichkeit zu vertheidigen, ganz abgeſehen davon, wie über den Gottes-

glauben geurtheilt wird. So sagt er: „Gäbe es keinen Gott, so wird die Geisterschaar trotz allem Kampf in der Geisterwelt und mit den Naturgewalten schließlich ein göttliches (!) Reich und relativ vollkommenes Leben gründen können: — gibts keinen Gott, gibts Halbgötter“ (S. 101). Als ob ein bedingt seiendes Wesen existieren könnte, wenn es nicht durch das alles Seyn bedingende Wesen erhalten würde. Ueberhaupt fehlt es dem Verfasser an Klarheit in der Bestimmung des Gottesbegriffs. Seine Sympathieen gehören dem Deismus, den er vom Theismus unterscheidet; doch bleibt völlig dunkel, welche Vorstellungen er mit diesen Begriffen verbindet. Es scheint fast, als ob er Deismus nennt, was wir als Theismus zu bezeichnen pflegen. Sehr naiv urtheilt er über die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes. Dies sind ihm undenkbare Begriffe; aber ein Gott, der wissen kann, was er wissen will, und wirksam seyn kann, wann und wo er will, ist ihm begreiflich. Ein solches Wesen ist allerdings sehr begreiflich, es ist aber ein endliches Wesen, aber nicht Gott, das unendliche Wesen. Auf religiösem Gebiet huldigt der Verfasser überhaupt sehr flachen und platten Vorstellungen. Er schwärmt für einen Religionsunterricht, dem alle Kinder gleichen Alters beiwohnen können, jeder andre ist ihm nichtsnutzig (S. 104). Mit dem Christenthum ist der Verfasser auch nicht ganz einverstanden, es ist ihm nicht rein und hoch genug. „Ginge das Christenthum oder die christliche Kirche zu Grunde, könnte sehr wohl nicht allein Religion bestehen, sondern auch eine viel reinere und höhere“ (S. 96). Es begreift sich, daß von solchen Voraussetzungen aus der Unsterblichkeitsglaube weder ausreichend begründet noch nach seiner innern Bedeutung gewürdigt werden kann.

Königsberg i. P. **H. Jacoby.**

---

Ueber den Weg zum Wissen und zur Gewißheit zu gelangen. Eine Confession von Hugo Delff.. Leipzig, Verlag von Fr. Wilh. Grunow 1882. 147 Seiten.

Der Verfasser beruft sich im Vorwort auf Hamann und Jacobi und ist zufrieden, wenn man ihm nur diese Gesellschaft

gönnt. Die Schrift, deren Richtung damit im wesentlichen schon charakterisirt ist, zerfällt in 4 Abschnitte, über deren Inhalt leider weder ein Index noch Ueberschriften orientiren. Der erste Abschnitt, der eigentlich allein sich mit dem Titelthema befaßt, sucht zunächst zu zeigen, daß aus blos sinnlicher Auffassung der Dinge keine Erfahrung von objectiv allgemeingiltigem Charakter sich gewinnen läßt, sondern dazu „sozusagen intellectuelle Operationen" erforderlich seyen, deren Prämissen in uns liegen. Nur dadurch trete an die Stelle des blos äußeren Bei- und Nacheinanderseyns das Verhältniß innerer Abhängigkeit und innerer Konsequenz und nur dadurch werde das Eine im Vielen als das innerlich Bedingende erfaßt im Begriff. Diese Fähigkeit mache das eigenthümliche Prädikat des Bewußtseyns, „die Verständigkeit" aus, welche nicht blos im Urtheilen, sondern auch schon im Wahrnehmen wirksam sey, indem aus ihr die „Kategorien" auch in unsre Wahrnehmung einfließen. Um nun zu zeigen, daß diese Kategorien zwar „im Subject", aber „an sich über dem Subject" seyen, so daß das letztere sein Wesen in ihnen und nicht umgekehrt habe, versucht der Verfasser eine „Analyse des verständigen Bewußtseyns selbst", die wir, so gut es bei der theilweisen Dunkelheit der Darstellung geht, kurz wiedergeben wollen. Was unserm Bewußtseyn zu Grunde liegt, es constituirt, ist die „Alleinheit als innere Wesenheit und Totalität alles Besonderen", das „Eine in allen und in jedem dasselbe und Ganze." Als Einheit ist sie völlige Selbstgleichheit und Selbstaffirmation. Durch den Gegensatz, die Negation, vollzieht sich nun die Unterscheidung, worin erst die Aktualität des Bewußtseyns besteht. Die Negation, bedingt angewandt, ergiebt Verschiedenheit („nicht schön" führt zu den Unterarten des anmuthigen, lieblichen, reizenden u. s. f.), unbedingt angewandt ergiebt sie den Gegensatz („unschön" führt zu „häßlich"). Darauf beruhen die Kategorien „substantivischen Werths", denen sich prädikative, darunter als hauptsächlichste, die der Causalität und Dependenz, anreihen. Die dem Bewußtseyn zu Grunde liegende Einheit ist nach dem Verf. in substantiellem Sinne „das innere Wesen von Allem", und den objectiven Werth der Kategorien

deducirt er sonach ziemlich einfach durch den Satz: „Wenn nicht dasselbe in uns auf unsere Art, subjectiv, ideell wirkte, was in den sinnlichen Dingen reell wirkt, so würden wir diese nicht von uns aus reproduciren können".

Die herkömmliche Ansicht von der subjectiven Natur der sinnlichen Wahrnehmung wird sodann unwahr, abenteuerlich, lächerlich genannt. Wahrnehmung sey kein leidender Zustand, die Affection nur der Reiz, dem ein „gegen das Aeußere aus sich herausgehn" erst als Wahrnehmung folge. Um so unverständlicher freilich erscheint es uns, wenn der Verf. fortfährt: „die verständige Wahrnehmung zeigt uns also das äußere Daseyn, wie es außer uns in seinen wirklichen Verhältnissen thatsächlich an sich ist." Der Verstand verarbeitet sie dann beobachtend, trennend und verbindend zur „vollständigen empirischen Thatsache". Aber nun erhebe sich eine neue Forderung, man wolle auch den inneren Grund und die innere Ursache, die hinter der Erscheinung liegenden Bedingungen der wahrgenommenen causalen Abhängigkeit erkennen. Die heutige Naturwissenschaft nun, welche auch die Führerin der übrigen Disciplinen geworden sey, rühme sich auch diese Erklärung der Thatsachen „lediglich aus der genauesten Kenntniß der Thatsachen" zu gewinnen. Diese herrschende Meinung als unwahr darzuthun ist die Absicht der vorliegenden Schrift. Auch in der Naturwissenschaft erfolge jede wissenschaftliche Erklärung nur mittels eines Schlusses, dessen Obersatz durch Voraussetzungen gebildet werde, welche nach äußerer Annehmbarkeit und subjectiver Wahrscheinlichkeit gemacht seyen, so daß dabei die Beobachtung selbst stets nur als Mittel, nie als Princip thätig sey. Sage man dagegen, jene Voraussetzungen und Hypothesen seyen auch nur aus den Thatsachen gewonnen, oder die Thatsachen gäben für sie den Beweis, so sey das ebenfalls schlechthin unwahr. Denn aus Thatsachen ließen sich überhaupt nie wirklich allgemeine Sätze ableiten, und dann seyen sie stets vieldeutig. Alles Wissen des Verstandes sey daher unsicher und täuschend, aber gleichwohl gewinne die „Wissenschaft" durch ihre Form den Schein von Allgemeingiltigkeit und darum Autorität und von ihr

aus bringe in das allein und an sich Gewisse, das Sittliche, die Willkür zerstörend ein. Dagegen wendet sich der Verf. mit allem Nachdruck ethischen Ernstes und fordert, daß, weil das Sittliche das allein unbedingt geltende und gewisse sey, auch die Wissenschaft sich ihm unterordnen und daher auch dem sich fügen müsse, „was von dem Sittlichen so wesentlich vorausgesetzt wird, daß ohne dasselbe aller sittliche Bestand im Bewußtseyn sich verflüchtigen würde." Nun gebe es das Sittliche nur als „historisch Gegebenes" und als solches habe es sich stets und überall in und aus der Religion entwickelt. Neben vielem, was der subjectiven Ausdeutung angehöre, finde sich aber in jeder historischen Religion etwas, das ihr wesentlich sey, und dieses Wesentliche müsse auch der Wissenschaft für maßgebend gelten, so daß sie ihren Hypothesen nicht eine solche Ausdehnung gibt, daß diese in Widerspruch gegen dasselbe gerathen. — Aber gerade hier wird es klar, daß der Verf. in seinem Eifer für das Ethische und gegen die Präponderanz der naturwissenschaftlichen Denkweise sich zu einer ungebührlichen Unterschätzung der Wissenschaft überhaupt fortreißen läßt. Denn wer soll denn entscheiden, was an einer Religion der subjectiven Deutung angehört, und was daran wesentlich ist? Der Verf. antwortet zwar: unser Gewissen; aber dies „Gewissen" ist doch nicht im positiven Sinne „das innere Gesetz unsres gesammten Personlebens"; es zwingt, überhaupt zwischen gut und bös zu unterscheiden, stellt aber keineswegs einen unveränderlichen Codex positiver Bestimmungen dar, welche die Klarheit des allein und unmittelbar aus sich Gewissen besäßen. „Niemand zweifelt, daß er thun soll, was ihm das sittliche Bewußtseyn als Pflicht vorschreibt"; gewiß, aber damit haben wir noch keinen Inhalt dieses Bewußtseyns, der die behauptete unmittelbare Gewißheit hätte. Der Satz: „das Sittliche ist gewiß" ist überhaupt ein so vieldeutiger, daß er, wie er dasteht, als Obersatz einer Erkenntnißtheorie gar nicht zu brauchen ist. Wenn unter dem Subject des Satzes etwas andres verstanden wird, als die oben bezeichnete Nothwendigkeit der sittlichen Unterscheidung, so ist er offenbar falsch. Von jener Nothwendigkeit aber zu sagen, daß

sie „gewiß“ sey, hat wieder keinen rechten Sinn. Es gibt diese Nothwendigkeit einer Unterscheidung von gut und bös; aber sie hat ebensowenig die Bedeutung einer naturgesetzlichen Nöthigung wie die der Unterscheidung von wahr und unwahr. Die logische wie die moralische Nöthigung hat Voraussetzungen, und bis zu diesen muß vordringen, wer zu einem haltbaren Anfang von Gewißheit gelangen will.

Betreffs der weiteren Abschnitte mag eine kurze Inhaltsangabe genügen. Der zweite bespricht die „Werthordnung“, welche dem Menschen sich aufschließt, sofern in ihm zur Sinnlichkeit sich ein höheres Element gesellt, das wir „Geist“ nennen. Er befaßt sich hauptsächlich mit den psychischen Fähigkeiten, durch die wir jener Werthe inne werden, wie Phantasie, Gemüth u. dgl. Der dritte Abschnitt behandelt die Frage nach der Entstehung, dem Wesen und den Formen der Religion und bringt eine ansprechende „historische Skizze“ zur Illustrirung und Ergänzung. Der vierte und letzte wendet sich noch einmal gegen die herkömmliche Ansicht vom Wesen des Wissens und der Verstandeserkenntniß, wie sie durch Aristoteles begründet wurde. Schließen und Beweisen sey nicht Voraussetzung des Wissens, sondern umgekehrt. Bewiesen könne nicht nur das Wahre, sondern auch das Falsche werden. (Wirklich bewiesen?) Die Form, in der allein Wissen entstehe, sey lebendige Erfahrung und Anschauung. Die Vernunft sey Organ, aber nicht Quelle der Erkenntniß. Diese richtige Ansicht scheint uns aber der Verf. selbst nicht festzuhalten und durchzuführen. Allerdings gibt es keine „reine Vernunfterkenntniß“, aber darum ist noch nicht „alles Verstandeswissen unsicher und trüglich“.

Würzburg. Dr. Neudecker.

---

Der Raum und seine Erfüllung. Eine Abhandlung zur Licht- und Wärmelehre von Professor K. Hullmann. Berlin, Weidmann. 1884. 60 Seiten.

Das Buch, welches, nach der Vorrede zu schließen, eine Hypothese über die Eigenschaften der Materie erörtern soll, macht fast den Eindruck, als sei es ironisch gemeint. Freilich weiß man

nirgends, gegen wen oder was der Angriff des Verfaſſers ſich eigentlich richtet. Es mag genügen, einige Stellen hervorzuheben. Durch folgenden „Grundſatz", der durch den Druck ausgezeichnet iſt: „Jedes Daſeyn, das in einer gewiſſen Beziehung zu ſeinem Nichtdaſeyn auftritt, bedingt durch ſich allein ſchon das Vorhandenſeyn der entgegengeſetzten Beziehung", wird S. 9 aus der vorausgeſetzten Exiſtenz einer anziehenden Kraft die Exiſtenz einer abſtoßenden bewieſen. S. 11 werden die Begriffe Bewegungsgröße, (lebendige) Kraft und andre als identiſch gebraucht. S. 22 wird nach einer falſchen Definition des Begriffes Druck, der auf ein materielles Theilchen m ſtattfindende Druck durch eine natürlich unmögliche Integration = m. ∞ gefunden. Da aber m unendlich klein iſt, ſo iſt m. ∞ eine endliche, wenn auch für jetzt nicht zu ermittelnde Größe!! Die Art der Polemik, die durchgängig ſtattfindet, erhellt aus S. 3, wo der Verfaſſer fremde Anſichten „als Wortſätze ohne Inhaltsbegriffe, als für mathematiſch-naturwiſſenſchaftliche Unterſuchungen unbrauchbar bei Seite ſtehen" läßt. An andrer Stelle findet ſich eine Vernachläſſigung des Geſetzes der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Die Rechnungen ſind, ſoweit ſie nicht ſchon in allen Lehrbüchern der Mechanik oder Differentialrechnung vorkommen, entweder wie das obige Beiſpiel falſch oder wegen ungenügender Definition der vorkommenden Größen unklar und nicht umfaſſend genug. Der Nachweis der aufgeſtellten Geſetze, die ſich wegen ihrer Unbeſtimmtheit dazu allerdings nicht eignen, durch Erfahrungsthatſachen, ſowie Conſtantenbeſtimmungen fehlen gänzlich. Die Sprache iſt bombaſtiſch und häuft in unnöthiger Weiſe Synonyma.

Wie ſchon oben angedeutet, iſt die Abſicht des Buches unverſtändlich.

Jena. Dr. Adolf Piltz.

---

Chriſtliche Philoſophie. Erklärung der Welt aus einem Principe, von G. Maaß, Pfarrer zu Degow in Pommern. Jena. Verlag von Hermann Pohle. 1883. S. 101.

Leider hat der Verfaſſer es unterlaſſen, den Begriff chriſtlicher Philoſophie, den er durch ſeine kleine Schrift zu realiſieren ſucht,

näher zu bestimmen, und es uns vielmehr anheim gestellt, aus seiner Ausführung zu entnehmen, was er unter diesem Begriffe versteht. Da ist es nun sehr befremdlich, daß die ethischen Kategorien, in denen wir den Begriff Gottes zu erkennen suchen, hier theils fehlen, theils in den Hintergrund treten. Die Begriffe der göttlichen Liebe, Heiligkeit, Weisheit, Vorsehung sind verdrängt von metaphysischen oder richtiger physischen Bestimmungen. Es scheint fast, als ob der Verfasser den christlichen Charakter seiner Philosophie vor allem darin sucht, daß er in der Welt eine Abspieglung der wesentlich physisch gedachten Trinität zu finden glaubt. Dagegen müssen wir Einspruch erheben. Eine Philosophie gewinnt nur dadurch das Recht, sich als eine christliche zu bezeichnen, daß sie die im Christenthum gesetzte ethische Weltordnung begründet, daß die Idee Gottes und die Idee des Menschen prinzipiell ethisch gefaßt werden. Die Zurückstellung der ethischen Bestimmungen in diesen Ideen hinter die physischen müssen wir als eine Beeinträchtigung der christlichen Weltanschauung bezeichnen. — Noch eine zweite allgemeine Vorbemerkung fügen wir hinzu. Die erkenntnißtheoretische Frage, ob und inwieweit ein Erkennen Gottes möglich sey, wird vom Verfasser gar nicht aufgeworfen, sondern, als ob darüber kein Zweifel herrschen könne, mit den für das endliche Gebiet gültigen Kategorieen in die Arbeit eingetreten, die Gott zum Objekt hat. Es mag seyn, daß der Verfasser an andern Orten seinen Standpunkt zu begründen gesucht hat, aber dann hätte er auf diese Erörterungen sich wenigstens beziehen und sie hier kurz zusammenfassen sollen.

Wenn wir nun auf die Schrift näher eingehen, so müssen wir von vorn herein erklären, daß wir nur die Grundlegung und den Abschluß des Buchs gelesen, dagegen den eigentlichen Kern S. 16—86 ungelesen gelassen haben. Dieser Kern der Schrift ist mathematischer und naturwissenschaftlicher Art, und der Rezensent ist nicht kompetent, über Leistungen auf diesen Disziplinen zu urtheilen. Nichts desto weniger hätte derselbe sich dennoch der Lektüre dieser Abschnitte unterzogen, wenn ihn nicht die Lektüre der Grundlegung völlig ermüdet hätte. Das Denken des Verfassers ist so

eigenartig und befremdlich, daß Rezensent ihm nicht zu folgen vermag, vielmehr in demselben nur ein widerspruchsvolles Spielen mit Begriffen erkennen kann. Zum Beleg wollen wir uns etwas eingehender mit der Grundlegung beschäftigen. Wir sehen davon ab, daß der ärmliche Begriff der attraktiven Bewegung das Prinzip seyn soll, aus welchem das Seyende erklärt werden kann; wir sehen davon ab, daß dies Prinzip keineswegs so einfach ist, da es ein zu attrahierendes Objekt und ein attrahierendes Subjekt, das zugleich Subjekt der Bewegung ist, voraussetzt, und beschränken uns darauf, einige uns sonderlich auffällige Behauptungen des Verfassers mitzutheilen und zu glossieren. Der Verfasser erklärt, daß die Momente des Ausgedehnten als solche stets äußerlich und gleichgültig neben einander liegen (S. 10). Wir sehen nicht ein, weshalb dies der Fall seyn müsse. Schwer begreiflich ist uns die Behauptung, daß das Ausgedehnte wohl Zusammenhang, aber keinen Zusammenhalt hat (S. 11). Wir können uns keinen Zusammenhang ohne Zusammenhalt denken, jener ist die äußere Erscheinung dieses. — Die Welt soll vier Momente haben: Materie, Pflanze, Thier und Mensch. Aber die Materie als allgemeine Bedingung kann nicht mit den Erscheinungen, zu deren Bildung sie mitwirkt, koordiniert werden, und wo bleibt das Gebiet der Gesteine? Wenn der Verfasser erklärt: „Die Kraft ist eine repulsive Bewegung, welche attractiv umspannt ist; der Stoff ist eine attractive Bewegung, welche zugleich ausgedehnt ist" (S. 4. 5), so ist dies eine willkürliche Bestimmung; es läßt sich nicht einsehen, weshalb die attractive Bewegung nicht ebenfalls als Kraft bezeichnet werden kann. Ferner: Der Urgrund (der Vater) und der Ursprung (der Sohn) sind von vorn herein als selbstbewußte Personen gedacht, dann aber doch als erkennende Wesen, es läßt sich daher nicht begreifen, wie dadurch, daß sie sich erkennen, die Urständ (der heilige Geist) als dritte Person hervorgehen soll (S. 7. 8). Welcher Art die biblische Exegese des Verfassers ist, dafür ein Beleg. Im 5. Buch Mosis — wo, sagt Herr Maaß nicht, und auch durch Vermittlung der Concordanz konnte der Rezensent die Stelle nicht finden — sollen die Worte stehen:

„Unten wirken die ewigen Arme.“ Dies soll eine Andeutung der urgründlichen Attraction seyn (S. 9). Völlig willkürlich ist die Behauptung: „Während die attractive Bewegung durch einen Wesenstrieb in die repulsive Bewegung übergeht, kann man mit völliger Gewißheit überall dort, wo die repulsive Bewegung (ohne äußere Gewalt) sich in attractive Bewegung umfaltet, auf Wirksamkeit eines Willens schließen“ (S. 10). Weshalb? Darauf empfangen wir keine Antwort. Der Verfasser redet in lauter Machtsprüchen. In Gott, sagt derselbe, ist kein Stillstand, sondern ewige und unendliche Bewegung, daher kann man auch von einer Natur in Gott nicht reden (S. 12). Als ob der Begriff der Natur die Bewegung ausschlösse. Und trotzdem soll in Gott ein Wesenstrieb seyn, die stillstehende attractive Bewegung heraus zu setzen. Also giebt es doch in Gott einen Stillstand. Freilich eine stillstehende Bewegung, was für uns allerdings eine unvollziehbare Vorstellung, eine contradictio in adjecto, ist (S. 12). Ebenso können wir dem Verfasser nicht folgen, wenn er uns zumuthet, die Lothlinie als Größe völlig unbestimmt, dagegen als Richtung einerseits durch die Harmonie der Funktionen der Attraction und Repulsion, andrerseits durch die Schrankenlosigkeit des Fortschrittes völlig bestimmt und geschlossen zu denken. Wie ein schrankenloser Fortschritt dazu mitwirken soll, eine Linie völlig zu bestimmen und zu schließen, ist uns nicht faßlich (S. 13). Das Aeußerste willkürlicher Phantastik erreicht aber der Verfasser im Folgenden. Er erklärt: „Während der unausgedehnte Punkt durch die attractive Bewegung des Urgrundes ersteht, springt die Linie durch das Hervorgehen des Ursprunges, die Winkel durch die attractive Umfaltung des Ursprungs, endlich die Parallellinien durch ideelle Gegenbildung des selbstbewußten Geistes an“ (S. 13). Haben wir den Verfasser richtig verstanden, so offenbart sich der Vater im Punkt, der Sohn in der Linie und im Winkel, der heilige Geist in den Parallellinien. — Einen erfreulichen Gegensatz zur Grundlegung bildet der Schlußabschnitt des Schriftchens, der ethischen Erörterungen gewidmet ist. Hier ist das Denken des Verfassers ruhiger, geordneter und gelangt daher zu vielen richtigen

Erkenntniſſen und gewinnt manche ſinnige Auffaſſungen. Frei von willkürlichen Beſtimmungen ſind aber auch dieſe Erörterungen nicht. So wird dem Pflichtgefühl als Arbeitsgebiet die Erhaltung des menſchlichen Daſeyns — und zwar, wie es ſcheint, des Daſeyns des pflichtmäßig Handelnden — zugewieſen. Eine ganz unzuläſſige Beſchränkung! (S. 88.) Es iſt ebenſo völlig willkürlich, wenn die frei ſpielende Bewegung des Wünſchens, Strebens und Verlangens als Aeußerung des repulſiven Seelenlebens betrachtet wird. Denn das Subjekt verhält ſich zu den Objekten ſeines Begehrens attrahierend, nicht repellierend. Zu innerer Zerſtreuung, alſo einer Repulſion, in der das Subjekt ſich ſelbſt auflöſt, kommt es nur, wenn das Begehren maßlos iſt oder auf Objekte gerichtet, die überhaupt keinen ethiſchen Werth beſitzen oder doch nicht für das begehrende Subjekt. Es zeigt ſich auch hier, wie mit ſo ärmlichen Kategorieen wie Attraction und Repulſion der Reichthum der Erſcheinungen des Lebens nicht erreicht werden kann.

Königsberg i. P. **H. Jacoby.**

---

Friedrich Robert: Das Problem der höchſten Wiſſenſchaft. Ein erſter Verſuch zur Einführung in eine neue Philoſophie. Löbau (Weſtpr.), Skrzeczek, 1884. 8°. 32 S.

Die „neue Philoſophie“, deren Umriſſe uns der Verfaſſer in einer nichts weniger als lichtvollen Sprache und Darſtellung andeutet, dürfte in Wirklichkeit eher einen etwas altmodiſchen Eindruck machen. Sie will zwar das allein berechtigte ernſte und ſachliche Forſchen an die Stelle der ungebundenen, maßloſen und oft Unheil ſtiftenden Speculation ſetzen (S. 31), iſt aber ſelber ein abſchreckendes Muſter jener Sorte dogmatiſtiſcher Speculation, welche die Gedanken ihrem ganzen Material nach aus ſich ſelbſt herausſpinnt. Es ſpricht ſich in dieſer Schrift ein wahrhaft naiver Glaube an die Competenz der menſchlichen Erkenntniß aus, und auf Grund welcher Argumente! „Die Erkenntniß“, heißt es S. 15, „kann doch nur von dem Erkennenden ausgehen, denn ſie iſt die Wirkung von dem Erkennenden auf das Erkennbare. Folglich muß der Erkennende auch das Organon ſo dazu in ſich

haben, daß er die Natur, wie sie in ihrem All besteht, recipiren und recognosciren kann." Erinnert der letztere Satz an Spinoza (Cogit. metaph. II, 9. 3), so theilt der Verfasser andrerseits mit Aristoteles die Ueberzeugung, daß dem Menschen mit seinen fünf Sinnen nichts Wahrnehmbares verborgen bleibe (S. 15). Kein Wunder, daß er sich die neue Philosophie als ein allgemein verständliches Abbild der Natur selbst denkt. „Wie für die Astronomie nicht zwei Systeme bestehen können, die, abweichend von einander, beide zugleich richtig zu seyn vermöchten, ebenso vermag auch nur Ein System für die Philosophie das richtige zu seyn." (S. 9.)

Während nach dem Verfasser „alle andern Wissenschaften von der Erkenntniß im Besonderen handeln", ist die Philosophie „die Wissenschaft von der Erkenntniß überhaupt, die Wissenschaft aller Wissenschaften" und soll von nun an nicht mehr den subjectiven Einflüssen individuell speculativer Anschauungen folgen, sondern die Natur zeigen, „wie sie an sich ist, wie sie allumfassend und über alles Wirkliche und Mögliche ausgebreitet in wirklicher Uebereinstimmung mit den der Erkenntniß gewonnenen Gesetzen vorhanden ist" (S. 11 f.). Der Allbestand aber der Natur liegt „zwischen den Kontrasten" (S. 13). „Die Natur ist das Positive und das Negative: Wie das Positiv-Substantielle in ihr wahrgenommen wird, so muß das Nichtseyn als das Negativ-Substantielle in ihr gedacht werden. Die Natur ist als Substanz alles Vorhandenen die Bedingung der Ursache und Wirkung: sie faßt alle Kontraste zu einem Wesen in sich, welches die Wechselwirkung zwischen Daseyn und Nichtseyn, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Nothwendigkeit und Zufall bedingt" (S. 14). Ist so die Natur „das Prinzip der Kontraste", so ist der fundamentale Kontrast in derselben der zwischen Seyn und Nichtseyn, zwischen Widerstandsfähigem und Widerstandslosem, zwischen Körper und Geist. Der Körper, welcher sich im Raume findet, ist begrenzt, endlich und ausgedehnt. Im Gegensatz zum Körper ist der Raum nicht wahrnehmbar und unendlich. „Indem der Raum sich nirgends endlich begreifen läßt, die Unendlichkeit hingegen überall für seine Existenz fortbesteht, bindet sich durch ihn eine andere

Subſtanz für die Erkenntniß — der „Geiſt“. Wir faſſen mit dem unergründlichen Ueberall des Raumes gleichſam die Unendlichkeit des Geiſtes.“ Der Raum, „die Unendlichkeit im Denken“, iſt im Geiſte, iſt „die erſte Accidenz des Geiſtes“. „In dem Raume iſt daher der Geiſt der Inhalt ſeiner ſelbſt.“ Wie der Raum ſelbſt iſt der Geiſt unendlich und unbegrenzt, überdieß aber unausgedehnt (S. 16 ff.).

Zwar hat ſchon Descartes „annähernd“ Körper und Geiſt als Principien für die Philoſophie angenommen; auch „ihre ſich einander negirenden Kontraſte“ erkannte er; aber zur Erklärung ihrer Vereinigung bedurfte er des Deus ex machina; denn er „entdeckte“ noch nicht „das Verhältniß des Lenkbaren zum Lenkenden, welches mit dem allinſichfaſſenden Körper und Geiſt für ihre Vereinigung vorhanden iſt“ (S. 27 f.). Der Körper nämlich „als in Endlichkeit begrenzte Ausdehnung iſt umfaßt; ihn umgiebt ja dasjenige Gegentheil, was über ihn hinaus exiſtirt: das in Unendlichkeit unbegrenzte Unausgedehntſeyn — der Geiſt. Der Körper als das Umfaßte muß deshalb lenkbar ſeyn; der Geiſt hingegen als das eſſentielle Gegentheil des Körpers iſt durch ſeine Accidenzien den Körper umfaſſend und deshalb lenkend“ (S. 24). „Die Natur beſteht vermöge ihrer Prinzipien ohne Gott“, der „Inhalt“ Gottes iſt jenſeits des Körpers und des Geiſtes der Natur (S. 29 f.).

„Möchten wir doch“, dieß iſt der Wunſch des Verfaſſers (S. 23), „der Zeit nicht mehr fern ſeyn, wo die Wiſſenſchaft für ihr eigenes Ziel die über Alles ausgebreitete Wechſelwirkung zwiſchen dem Körper und dem Geiſt in ein ewiges Geſetz gebannt hat! Möchte doch die allein begründete Erkenntniß endlich durchdringen, daß das „Wo in der Natur“, „die Grenze des Inhalts des Geiſtes“, der Raum, in der Unendlichkeit ſo groß und ſo weit vorhanden iſt, daß ſeine überſinnlich große Größe — keine Größe mehr, ja daß der Geiſt das eſſentielle Nichts zugleich iſt!“ Wer ſich in die Tiefen dieſes eſſentiellen Nichts zu verſenken Luſt hat, den verweiſen wir auf die Schrift ſelber.

Baſel. Dr. Hans Heußler.

Philosophische Vorträge herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge 7. Heft: Eugen Dreher: Ueber den Zusammenhang der Naturkräfte. Nebst der dabei stattgehabten Diskussion. Halle a. S., Pfeffer (Stricker), 1884. 8°. 46 S.

Gerade den entgegengesetzten Standpunkt nimmt hinsichtlich der Werthschätzung der menschlichen Erkenntniß der vorliegende Vortrag ein. Dreher ist Skeptiker und hält es in Folge dessen nicht für die Aufgabe der Philosophie, „ein für alle Zeiten gültiges System aufzustellen" (S. 34). „Der Bau der Wissenschaft", sagt er ganz richtig, „ist einer beständigen Metamorphose unterworfen, und nur engherzige Dogmatiker wähnen, daß es abgeschlossene Systeme giebt, die für alle Zeiten den Inhalt des Denkens fassen" (S. 6). Das Prädicat freilich der Engherzigkeit erkennt Dreher auf eigene Gefahr jenen Dogmatikern zu; er trifft damit nicht nur einen Hegel, sondern auch einen Aristoteles und einen Spinoza, und es ist doch wohl kein Zufall, daß die höchsten Zusammenfassungen im Gebiete des philosophischen Denkens im Geist ihrer Urheber stets von dem Bewußtseyn eines endgiltigen Abschlusses nicht für das Einzelne, aber für das Große und Ganze begleitet sind. Darin aber geht Dreher mit Robert einig, daß er die ganze Naturerkenntniß allein vom Begriffe der Causalität abhängig macht. „Einzig der Erkenntniß", sagt Robert (S. 8 der soeben besprochenen Schrift), „daß Ursache und Wirkung die alleinigen und über Alles ausgedehnten Motoren der Natur sind, verdanken unsere Wissenschaften ihre Sicherheit." „Ursache und Wirkung", sagt Dreher gleich im zweiten Satze, „sind aber diejenigen Denkformen, unter denen wir allein im Stande sind, das Geschehene zu begreifen." Beide gehn dabei offenbar von der unrichtigen Voraussetzung aus, als ob alle Gesetze, in denen sich unsere exacte Naturerkenntniß gleichsam krystallisirt, causaler Natur wären, indeß doch eine ganze Reihe der bekanntesten physikalischen Gesetze es nicht mit der Causalität, sondern mit der Form des Geschehens und mit den Proportionen zu thun haben.

An verschiedenen recht anschaulichen Beispielen weist Dreher nach, daß alle naturwissenschaftlichen Hypothesen ursprünglich „der

Anschauung entlehnte Bilder" seyen (S. 4). Die Untersuchung aber des Zusammenhangs der Naturkräfte muß sich denjenigen Hypothesen anschließen, „die sich am fruchtbarsten erwiesen haben und die die weitreichendsten Perspectiven der Forschung erschließen" (S. 5). Diese Hypothesen reduciren sich für ihn, wenigstens in dieser Schrift, auf eine, auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, das „bei weitem mehr metaphysischer Natur" ist, „als die meisten Naturforscher glauben", das mehr die Fackel ist, „mit der wir den Zusammenhang der Naturkräfte zu beleuchten streben, als ein durch Experimente gewonnenes Resultat, welches genanntes Gesetz ja thatsächlich nur im beschränkten Maaße ist" (S. 17). Um das Gesetz von der Erhaltung der Kraft dreht sich deßhalb der fernere Inhalt der Schrift, insofern es den Schlüssel zur Erkenntniß des Zusammenhangs der Naturkräfte liefert (S. 35).

Daß die gesammte Kraftgröße des Universums stets unveränderlich bleibt, ist nach Dreher nur eine andere Form des Axioms, daß die Größe der Ursache stets gleich der Größe der Wirkung ist. Er definirt nämlich, ähnlich wie z. B. auch Lotze, die Ursache als die Summe derjenigen Umstände, die in ihrer Gesammtheit die Wirkung bedingen, nicht als den Anstoß, welcher erforderlich ist, um eine Erscheinung herbeizuführen (S. 6 f.).

Das eigenthümliche Verdienst der Schrift beruht nun offenbar in dem Versuche, die verschiedenen Fälle, unter denen das Gesetz von der Erhaltung der Kraft in Anwendung kommt, genauer zu unterscheiden, als dieß gewöhnlich geschieht, und sie nach dem Grade der empirischen Sicherheit, mit der die Giltigkeit des Gesetzes nachgewiesen werden kann, zu ordnen. Von der üblichen Unterscheidung zwischen lebendiger Kraft und Spannkraft glaubt der Verfasser dabei absehen zu sollen, weil er den Begriff der Spannkraft als einen unzulänglichen und verschwommenen, d. h. zweideutigen ansieht (S. 34 f.).

Dreher unterscheidet fünf Fälle: 1. Die Uebertragung von Massenbewegung, 2. die Veranlassung von Molecularbewegung durch Massenbewegung, 3. die Verursachung von Massenbewegung durch Molecularbewegung, 4. die Umsetzung einer Molecularbewegung

in eine andere, 5. die Verursachung von Bewegungen durch die der Materie immanenten Kräfte, die Schwerkraft und die chemische Verwandtschaft (S. 8). Die drei ersten Fälle geben zu keiner besondern Bemerkung Anlaß; beim vierten aber weist der Verfasser darauf hin, daß die Theorie in diesen Fragen, „wo die Molecularbewegung in's Spiel tritt, den Experimenten und der Erfahrung um Vieles vorausgeeilt ist", sowie auf die von Melloni, Seebeck, Tyndall bewiesene, durch Dreher's eigene Versuche bestätigte specifische Verschiedenheit der Wärme- und der Lichtstrahlen. „Die Hypothese", behauptet er, „daß ein Metallstab, wenn er, aus seinem Ruhestadium gerissen, in immer lebhaftere Schwingungen versetzt wird, zuerst tönen, dann wärmen und alsdann leuchten wird, ist unrichtig, indem Schall, Wärme und Licht nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden sind." Es bedürfe hier noch vieler Experimente und Forschungen, um die Giltigkeit des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft empirisch nachzuweisen. (S. 10 f.)

Am meisten Bedenken hat Verf. hinsichtlich des fünften Falls. Die Explosion einer Pulvertonne scheint ihm eine ungeheure Wirkung zu sein gegenüber dem geringfügigen Anlaß, der Entzündung durch den Funken. Indem er die Zeit als discret verlaufend betrachtet, glaubt er zur Erklärung des Phänomens durch den Nachweis beitragen zu können, daß die einzelnen Pulverkörner in Wirklichkeit nach einander explodiren, und die scheinbar gleichzeitige Gesammterscheinung nur auf Rechnung unserer Wahrnehmung zu setzen ist (S. 12 f.). Mit Recht macht dem gegenüber Lasson in der Discussion darauf aufmerksam, daß die Wirkung nur für unsern Zweck (und wohl überhaupt für unsere Auffassung) groß erscheine, in der That aber klein sei, „weil die Befreiung jener gebundenen Kräfte eine ganz geringe Aufgabe war" (S. 29). Das Herabfallen des Uhrgewichts erklärt Dreher nicht mit Helmholtz aus der durch das Aufziehen geleisteten Kraftaufspeicherung, sondern allein aus der Schwerkraft (S. 13 ff., S. 43 ff.). Daß aber die Schwerkraft spontan Bewegung hervorrufen kann, daraus folgt, daß die Gesammtbewegungsgröße des Weltalls nicht, wie

Descartes geglaubt hatte, identisch zu bleiben braucht. „Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft bezieht sich, im weitesten Sinne gefaßt, nicht auf die Bewegung der Materie und die dadurch wachgerufenen Erscheinungen, sondern auf die geheimnißvollen Triebfedern, die den Bewegungen und den Erscheinungen zu Grunde liegen“ (S. 16 f.).

Endlich knüpft der Verfasser an diese rein physicalischen Fragen noch das Problem von der Einwirkung des menschlichen Willens auf die Phänomene an; da der Wille keine Bewegung des Geistes sei, so könne er, ähnlich wie es Descartes behauptet und Leibniz bestritten, nur richtend, im Sinne dieser oder jener Verwerthung, auf die Körperkraft einwirken; unterstelle man aber das Gesetz von der Erhaltung der Kraft dem allgemeinern von allen Physikern und Chemikern adoptirten Grundsatz, „daß eine Ursache nur eine Wirkung im Gefolge haben kann“, so gelange man zu dem unvermeidlichen Resultat, „daß alle materiellen Vorgänge die nothwendigen Folgen vorangegangener materieller Ursachen sind“, daß unsere Handlungen sich vollziehen, „als wenn sie von unserem Willen ganz unabhängig wären“, daß unser Wille in Anbetracht der Ereignisse überflüssig ist; doch hält Dreher den Monismus, wenn auch für ebenso beweisfähig, so doch auch für ebenso einseitig wie den Dualismus und erklärt sich für den Skepticismus, welcher wenigstens darin zugleich Dogmatismus ist, daß er ein Denken für denkbar hält, „welches widerspruchsfrei die Objecte zu fassen vermag“ (S. 17 ff.).

Basel. Dr. Hans Heußler.

---

Dialogische Belustigungen. Die Hinterlassenschaft eines Einsiedlers. Herausgegeben von Ferdinand Laban. Preßburg und Leipzig, Stampfel. 1883. Klein 8°. 87. S.

Unter dem an bekannte Muster erinnernden, forcirten Titel „Dialogische Belustigungen“ und in einer Einkleidung, welche an Immermann's „Papierfenster eines Eremiten“ anklingt, spricht die vorliegende Schrift in schöner, ja oft ergreifender Sprache die allem Pessimismus zu Grunde liegenden Gedanken aus. Die

Schmerzenstöne, welche schon bei Homer und Sophokles in die Melodie des Daseyns sich mischen, kehren hier wie bei so vielen bedeutenden Schriftstellern unseres Jahrhunderts gesteigert, gesammelt und vermehrt wieder als eine ganze Symphonie des Leides. Die Nichtswürdigkeit alles Daseyns und Lebens, der Schmerz, den uns die Erkenntnis bereitet, das Naturverhängniß, welches das Böse wie das Gute hervorbringt, das unergründliche Nichts und das ewige Vergessen, welches alles Endliche zu seinem Troste verschlingt, bilden die ausschließlichen Themata dieser Musik. Das ist die Philosophie, welche nicht der Verwunderung oder dem Zweifel oder dem Durst nach Erkenntniß entspringt, sondern „dem Gefühle der Erbitterung über ein Daseyn, bei welchem nichts offenbar ist, als sein Elend, und nichts undurchdringlicher, als die Fundamente, auf denen es sich in so furchtbarer Gestalt erhebt" (S. 85). Daß der Philosoph diesem qualvollen Leben nicht durch selbstgewählten Tod sich entzieht, geschieht nicht aus Mitleid mit Angehörigen und Freunden, sondern aus eiserner Nothwendigkeit. Wir sind nicht wir selbst: unergründbares Geheimniß umgibt uns: die Fackel des Wissens beleuchtet nur unser Elend: während die dämonische Gewalt des Seyns, mit den Geißelschlägen der Noth und den Lockrufen der Begierde, uns vor sich hertreibt auf dem schmalen Pfade, in schrecklicher Bedrängniß, über Riffe und Abgründe: bis uns die Kniee zusammenbrechen und ein Stöhnen das letzte war. Und das ist der gräßlichste Hohn der Natur, daß sie hier und da Einen sich scheinbar freiwillig in den Abgrund hinabstürzen läßt. So äfft sie uns mit dem Scheine der Freiheit: als ob unser Seyn oder Nichtseyn in unserem Belieben stände. Wäre es dies, wer hätte nicht schon gewählt!" (S. 82 f.)

Mit dieser entsetzlichen Weltanschauung wollen wir nicht rechten. Mögen viele mit ihrer halbgemachten Schwermuth sich besonders tiefsinnig erscheinen, dem Verfasser, welcher seiner „theuren, heißgeliebten Mutter" „diese herben Früchte eines allzuraſch dahingeschwundenen Lebenslenzes" zueignet, ist es sicherlich bitter ernst. Wir wollen daher bei diesem Anlasse auch nicht auf die Verwechs-

lungen hinweisen, welche die Pessimisten sich beständig zu Schulden kommen lassen, wenn sie mit dem Begriff der Illusion operiren. Theilt doch der Autor nicht den landläufigen Hochmuth der Pessimisten, der sich in falsche Bescheidenheit zu verkleiden pflegt, und drängt er ja auch seine Ansicht niemandem auf, sondern sagt selber am Schluß des letzten Dialoges zum Leser: „Ich sehe, wir verstehen uns nicht, und deshalb ist es das Beste, du verabschiedest mich." Der Pessimismus jedoch ist nicht mehr, aber auch nicht weniger eine Illusion, als die entgegengesetzte Werthschätzung der Welt.

Basel. Dr. Hans Heußler.

---

Moriz Berger: Der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus und Idealismus gemeinfaßlich dargestellt. Triest. 1883. 346 S.

Wer die Natur auf Empfindung und Bewegung zurückführt, wie es S. 239 der vorliegenden Schrift geschieht, kann kaum zu den Materialisten gezählt werden. Nichtsdestoweniger ist die letztere zu dem Zwecke geschrieben, „dem Eifer des Verfassers für die gute Sache" des Materialismus Luft zu machen. Die Polemik Berger's hat es im Grunde mehr mit den Klerikalen und den ihm sehr verhaßten Philosophieprofessoren zu thun, als mit den Idealisten und Spiritualisten als solchen, die er zwar ex professo bekämpft, aber in ihrer geschichtlichen und persönlichen Bedeutung auf wohlthuende Weise anerkennt, ja, wie z. B. Kant, etwas willkürlich dem Materialismus näherzubringen sucht. Nach ihm steuert der Materialismus „mit sicherem Kiele mitten durch die an seinen Borden sich brechenden empörten Wogen des hohen Meeres der Unwissenheit siegreich seinem Ziele zu" (S. 253). Diese pathetische Verdammung der Unwissenheit nimmt sich etwas sonderbar aus, wenn man auf der vorangehenden Seite liest, Epikur's Atomenlehre unterscheide sich von der demokriteischen dadurch, „daß nach ihm die Atome sich vermöge ihrer Schwere senkrecht bewegen", und wenn ebenda unter den spätern Materialisten auch „Lucianus (117 n. Chr.), der Verfasser des Gedichtes Von der Natur der Dinge", genannt wird. Ueberhaupt scheint der

Verfaſſer die Geſchichte der „Filoſofie“, „dieſe erwürdige Nekropole einſtiger Denker, wo nicht ihre Leiber, ſondern ihre Geiſter begraben liegen“, und aus deren Rieſengräbern er „die darin ruhenden einbalſamirten Geiſtermumien mit ihren großen Gedanken zu Tage fördern“ will (S. 146 f.), nur ganz von ferne zu kennen. Sonſt würde er ſchwerlich das Syſtem Spinoza's mit Malebranche's und Berkeley's Syſtemen zuſammen als ein rein ſpiritualiſtiſches bezeichnen (S. 249) noch behaupten, daß zur Zeit der Schlacht bei Salamis „bereits der humane Platon in Athen griechiſche Weisheit lerte“ (S. 74). Das Buch ſoll eine „Hekatombe“ ſeyn zum Gedächtniſſe Darwin's, den der Verfaſſer zum Eingang mit wohlgemeinten Verſen beſingt. Noch größere Verehrung beinahe zollt er jedoch Häckel, deſſen natürlicher Schöpfungsgeſchichte gegenüber ſeine Kritik vollſtändig verſtummt. Daß Darwin zuweilen mit Kopernicus und Newton verglichen worden iſt, hat für den, welcher Hypotheſen von Geſetzen nicht unterſcheidet, ſeinen guten Sinn, beſonders ſeitdem jener Herold der Wiſſenſchaft jussu populi neben ſeinem großen Landsmanne zur ewigen Ruhe gebettet iſt; wenn dagegen in der vorliegenden Schrift Häckel „der moderne Moſes“ genannt wird (S. 8), ſo macht dieß einen bedeutenden Forſcher denn doch zum Object einer zu unwürdigen Geſchmackloſigkeit.

Baſel. Dr. **Hans Heußler.**

---

**Die Philoſophie als Idealwiſſenſchaft und Syſtem.** Zur Einleitung in die Philoſophie von J. Frohſchammer, Prof. d. Philoſophie in München. München 1884, A. Ackermann's Nachfolger. 98 S. 8°.

Die Schriften, welche Frohſchammer ſeit Ende der fünfziger Jahre veröffentlicht hat, laſſen erkennen, daß ſeine Lehre von der Phantaſie als dem Weltprincip ſich zunächſt aus dem Kampfe gegen die mechaniſtiſche Naturauffaſſung entwickelt hat. Ob dieſe univerſelle bildende Thätigkeit und Macht, eben die Phantaſie, nur Mittel für die Manifeſtation eines eigenen Subjekts oder ob ſie das Subjekt ſelbſt iſt, das fragte ſich für den Philoſophen weiterhin. Die Antwort, die er bis jetzt gegeben hat, iſt ſich,

wie uns ſcheint, nicht gleich geblieben, ſondern zeigt einen Fortgang zur Verabſolutierung der Phantaſie: in ſeinem 1877 erſchienenen Hauptwerk läßt es ſich der V. noch angelegen ſeyn, die Vermuthung abzuwehren, daß er, die Phantaſie als immanentes Weltprincip aufſtellend, hiermit auch ſchon das abſolute Weſen bezeichnet haben und die auf einen überweltlichen göttlichen Urgrund zielende Metaphyſik ausſchließen wolle; in dem erläuternden Buche dann „Monaden und Weltphantaſie“ tritt beſagte Unterſcheidung zurück, und aus der vorliegenden Schrift dürfte man leicht eine definitive Vereinerleiung der Phantaſie mit dem Abſoluten herausleſen können.

Was iſt, was ſoll, was will und kann die Philoſophie? Das ſucht der V. in das Licht zu ſetzen gegenüber der Meinung, als ob die Piloſophie angeſichts des Gedeihens der exakten Wiſſenſchaften einer Exiſtenz fürderhin unwert ſey, gegenüber auch dem modernen Verſuche, die Philoſophie durch Reduktion auf Erkenntnißtheorie zu retten, und gegenüber der Anſicht, daß ſie auf principielle Ausgeſtaltung zum umfaſſenden Syſteme verzichten müſſe. Seinerſeits hebt er hervor, daß die Philoſophie allerdings Wiſſenſchaftslehre, aber nicht bloß Wiſſenſchaftslehre, und als ſolche nicht von der Metaphyſik zu trennen ſey. Er zeigt ferner, gleichwie er einſt „die Aufgabe der Naturphiloſophie“ 1861, S. 62 f. und 88, zu präciſiren unternommen hat, daß die Philoſophie ein freies Forſchen nach der Ideengemäßheit oder idealen Wahrheit, mit a. W. nach dem Vollkommenen im Unterſchiede von der alltäglichen Wirklichkeit und ihren mannigfachen Entſtellungen ſey. Zu dem allen aber lehrt er, daß die Philoſophie Erklärung der Welt und ihrer Bildungen aus Einem Princip und daß dies Eine Princip die in univerſellem Sinne zu faſſende Phantaſie wäre, welche, zum Erklärungsgrunde erhoben, die Vereinigung der unterſchiedlichen Aufgaben der Philoſophie geſtatte. Und wie der V. vor Jahrzehnten die Wiſſenſchaftlichkeit der Naturphiloſophie nachzuweiſen ſtrebte, ſo zeigt er jetzt von der Philoſophie überhaupt, daß ſie nicht geringerer Wiſſenſchaftlichkeit als die anderen Wiſſenſchaften, mit denen ſie in Wechſelverkehr ſtehe, ſich zu erfreuen

habe. Das System selbst gliedert er, ohne es jedoch in die Mannigfaltigkeit der Verzweigungen zu verfolgen, in einen allgemeinen Theil, welcher die Principienlehre enthalte, und in einen besonderen Theil, der nach Natur und Geschichte sich abstufend, dem Weltproceß und seinen Gebilden nachginge.

Daß die Phantasie eine, wie zum Segen so zum Verderben führende, jedenfalls gewaltige Macht im Menschen ist, wird Niemand bestreiten wollen; ebenso wird, wer Anderer Verdienst anzuerkennen bereit ist, im Interesse der Wissenschaft dem V. Dank wissen, daß er in lehrreichen Schriften dargethan hat, wie die Phantasie das ganze Daseyn und Wirken des Menschen durchdringt: die Erkenntnißtheorie insbesondere dürfte davon Gewinn ziehen, wenn sie sich fragt, was dem Denkproceß den Anlaß und Gegenstand zur Bethätigung gibt. Aber daß die Phantasie d. h. die bildende Thätigkeit überhaupt als das „primitivste, allseitigste und fruchtbarste" wenigstens der bisher aufgestellten Principien (vergl. Einleitung, S. 2) geltend gemacht wird, muß den Widerspruch hervorrufen. Das Denken, so wird man einwerfen, obschon vom Phantasiebilde entzündet und von ihm sich nährend, ist fürwahr von der Phantasie derart verschieden, daß es als eine selbständige Potenz und Aktualität sich für oder gegen die Vereinbarkeit der Phantasiebilder mit dem vorhandenen, theoretischen und ethischen Bestande des Geistes erhebt; insofern ist also schon nach der subjektiven Seite hin, d. h. auf psychischem Gebiete, die Suprematie der Phantasie nicht zu halten. Nicht minder ist, wird man sagen, die Phantasie des Menschen bei aller Analogie specifisch verschieden von der bildenden Thätigkeit, welche in der Natur und zunächst in der Erdnatur waltet: letztere hat den Geist außer sich, nur bemüht ein Gebilde zustande zu bringen, das zum würdigen Gefäß und Organ des Geistes diene, während beim Menschen die Phantasie vielmehr in den Dienst des Geistes tritt und von dessen Hauch ihre Gebilde beseelt erhält. Dazu ist, wird man etwa dem Verfasser gegenüber noch weiterhin ausführen, der Geist des Menschen nimmermehr zu erklären als ein Produkt der Weltphantasie, sowenig als der Materialismus ihn aus der Materie zusammenzuklügeln vermag; würde

aber der Geiſt als ein Prius geſetzt, das durch die Phantaſiewelt ſich hindurcharbeitet, um zu erhöhter Exiſtenz zu gelangen, dann wäre ja nicht die Phantaſie das primitive Princip, das ſie nach dem V. ſeyn ſoll. Endlich: wer die Selbſtheit des Geiſtes gegenüber der Natur erkannt hat, wird das Unternehmen, eine univerſelle Phantaſie als das Weltprincip aufzuſtellen und nachzuweiſen, als naturaliſtiſch bezeichnen müſſen, und wer zur Erkenntniß eines perſönlichen Gottes gelangt iſt, wird den Standpunkt jener Weltanſchauung als einen überwundenen betrachten. So könnte man dem V. widerſprechen.

Dem allen gegenüber würde vielleicht ein Vertheidiger ſagen, daß der V. ſein Weltprincip nur im Sinne einer durch Induktion und Analyſe gewonnenen Hypotheſe aufgeſtellt habe, um im Forſchen nach einem fruchtbaren Princip zu erproben, inwieweit ſich nun einmal von hier aus die Erſcheinungen des Lebens erklären laſſen, nicht aber, um eine beſſer begründete Hypotheſe, wenn ſie gefunden würde, auszuſchließen. Wohlan! Gerade indem die Hypotheſe ſich im Sinne eines umfaſſenden Princips der Philoſophie bethätigen will, zeigt ſie ſofort ihre Unzulänglichkeit: die Heilsthatſachen vorweg, welche, in die Geſchichte des Menſchengeſchlechts hereinragend, erklärt ſeyn wollen, laſſen ſich nimmer aus der Phantaſie deduciren, ſondern fordern für ihre Erklärung Gotteserkenntniß; auch das Wiſſen des Menſchen von dem, was er ſelbſt iſt und ſeyn ſoll, läßt ſich nimmermehr aus der Phantaſie ableiten, ſondern, wenn überhaupt aus Anderem, aus der Gemeinſchaft mit einem höheren Wiſſen als das menſchliche iſt. Kurz: ohne die Phantaſie kein Erkennen, kein Wiſſen, keine Philoſophie; aber dem Syſtem der Philoſophie und des Wiſſens thut ein tieferes und umfaſſenderes Princip noth als die Phantaſie zu ſeyn vermag, die Erkenntniß eines ewig in ſich vollendeten Lebens, auf deſſen Nachbildung alle Phantaſie erſt ausgeht.

Erlangen. **Rabus.**

La Dottrina Kantiana dell' A Priori, studio critico del Dott. Giovanni Cesca, Prof. di Filosofia nel R. Liceo di Acireale. Drucker e Tedeschi. Verona, libreria alla Minerva, Padova, libreria all' Università, 1885.

Das a priori ist in der That der entscheidende und bezeichnende Hauptbegriff für die ganze Stellung Kant's in der Geschichte der neuern Philosophie. Die Bedeutung dieses Begriffes ist immerhin noch eine andere als das was vor Kant das angeborene Vorstellungselement der Seele genannt wurde. Ob dieser Begriff durch seine Begrenzung gegenüber dem letzteren an Deutlichkeit und Faßbarkeit gewonnen hat, bleibt immer eine andere Frage. Die ältere Bezeichnung für das an sich Innerliche war überall klarer, naturgemäßer und einfacher als die Kantische. Auch hat unverkennbar die bloße Bezeichnung des a priori später zu manchen Ausschreitungen und Irrthümern in der Philosophie Anlaß gegeben. Ein bloßer neuer Name aber für eine noch unbekannte und erst aufzufindende Sache aber hat wie z. B. in der neueren Zeit der des Unbewußten oft der Philosophie selbst einen anderen Typus oder Charakter zugetheilt. Die Lehre Kant's aber ist namentlich unter dem Namen des a priori bekannt oder in die Welt eingeführt worden. Es erschien dieses gleichsam als ein von Kant erst neu entdecktes aber in seiner näheren Begrenzung noch unermitteltes Festland im Ocean der Vernunft. Es wird zuweilen nur ein neues Wort lancirt, welches dem Triebe oder der Phantasie des speculativen Erkennens irgendwo ein neues und in einem entfernten Nebel liegendes Ziel zeigt. Wir können nicht läugnen, daß ein großer Theil dessen, was Philosophie heißt, in einem bloßen Fechten mit Worten und mit eingebildeten, diesen untergeschobenen Realitäten besteht. Die viel gerühmte Klarheit Kant's ist näher auch eine von denjenigen Phrasen, die um so mehr verblassen, je mehr wirklicher Ernst mit ihnen und ihrer wahren Bedeutung gemacht wird. Sein ganzer philosophischer Kriticismus ist wesentlich auch nur eine andere Form des von ihm bekämpften älteren demonstrationssüchtigen Dogmaticismus gewesen, nur daß das Ziel desselben nicht das äußere objectiv-

metaphyſiſche Ding an ſich, ſondern an deſſen Stelle vielmehr das innere ſubjectiv-anthropologiſche a priori oder Anſich der Vernunft war. Der ganze aufgebotene Scharfſinn und Demonſtrationsapparat für das letztere iſt zuletzt ebenſo wenig ausreichend und ebenſo ſchwerfällig und unbehülflich, als es jenes erſtere war. Man kann Kant in der hiſtoriſchen Wirkſamkeit und Bedeutung ſeiner Lehre vollkommen gerecht werden, ohne ſich doch gegen das Hinfällige und gewaltſam Erkünſtelte in der ganzen näheren Ausführung oder Architektur derſelben irgendwie verſchließen zu dürfen. Das jetzige Zurückgreifen auf Kant hat doch nothwendig der Einſicht Bahn brechen müſſen, daß das ganze Denken Kant's ſich in Formen und Vorausſetzungen bewegt, die uns gegenwärtig weſentlich fremd geworden ſind und die einer älteren und überſchrittenen Epoche oder Entwickelungsſtufe des Lebens der Wiſſenſchaft angehören. Die blinde und geiſtloſe Bewunderung Kant's wird von einer beſonneneren und nüchternen kritiſchen Unterſuchung des wahren Werthes und der eigentlichen Tragweite ſeiner einzelnen Lehren abgelöſt werden müſſen. Der wahre Geiſt des Syſtemes wohnt überall nicht in dieſen einzelnen Lehren als ſolchen und es kann dieſes ganze äußere Beiwerk deſſelben ohne Verluſt und Schaden einer fortſchreitenden Zerſetzung verfallen. Eine Reaction gegen den übertriebenen Kantcult hat ſich neuerlich auch unter uns geltend gemacht, und es ſchließt ſich das vorliegende Buch in einer durchaus würdigen und berechtigten Weiſe an dieſe Richtung an. Die Grenze des Kantiſchen a priori iſt eine ſolche, die nur ſchwer und nicht ohne inneren Widerſpruch wird beſtimmt und feſtgehalten werden können. Es iſt zuletzt ein ſeinem näheren Inhalte nach unfindbarer Begriff, der ſich hinter dieſer ſchematiſchen Bezeichnungsform verbirgt. Schon Andere als der Verfaſſer haben in dem inneren ſynthetiſchen Fortſchrittsgeſetz des geiſtigen Denkens der Vernunft das eigentliche und letzte a priori erblickt. Es war dieſes im Weſentlichen ja der Standpunkt Fichte's und dem Kerne der Sache nach auch derjenige Hegel's, wenn gleich bei dieſem das innere Fortſchrittsgeſetz zugleich die Geſtalt eines äußeren Bewegungsgeſetzes des Seyns ſelbſt hatte. Dem ganzen Begriff

des a priori liegt immer die falsche Vorstellung von dem geistigen Ich oder dem Wesen der Seele als einem gleichsam räumlich umschriebenen und faßbar begrenzten Dinge oder Gegenstande zum Grunde. Ohne mit den Resultaten des Verfassers vollkommen einverstanden zu seyn, wird doch seiner eingehenden kritischen Durcharbeitung aller hierher gehörigen Fragen, die sich namentlich mit Vaihinger mehrfach berührt, die gebührende Anerkennung nicht versagt werden können. **Conrad Hermann.**

---

La Filosofia delle Scuole Italiane, Rivista bimestrale diretta da Terenzio Mammiani. Anno XV. Vol. XXX. Disp. 2, a. Ottobre 1884. Roma, con tipi del Salviucci.

Dieses Heft enthält zuerst den 3. und 4. Theil einer in den früheren Lieferungen begonnenen Abhandlung: del Determinismo di John Stuart Mill von Giuseppe Zuccante, sodann: Il libro postumo di Antonio Rosmini su le categorie e la dialettica von Roberto Benzoni, endlich: Emanuele Kant per Carlo Cantoni, Milano 1879, 1883, 1884, (tre volumi) von Terenzio Mamiani nebst Bibliografia: Il Buono nel Vero e Morale e Diritto di Augusto Conti, professore di Filosofia nel R. Istituto di studi superiori in Firenze. 2 vol. Seconda edizione emendata e in parte rifatta dall' autore. Firenze, successori le Monnier, 1884. etc. **Conrad Hermann.**

---

Grundlehren der Logik. Nach Richard Shute's Discourse on truth bearbeitet von Dr. Karl Uphues. Breslau, W. Köbner, 1883. 8. VIII u. 303 S.

In früheren Schriften hat der V. sich bestrebt, die Abhängigkeit des Denkens von der Sprache zu beleuchten: zuerst in seiner 1874 erschienenen „Reform des menschlichen Erkennens", deren Grundgedanken, bezüglich der nichtseynsollenden Herrschaft der Vorstellung über den Begriff und des Substantivums über das Verbum, Uphues von Friedrich Michelis überkommen hatte und weiter entwickelte.

Die Sprache, ſo laſen wir dort ſeinerzeit, ſtehe über dem Denken: wer Begriffe verbinden wolle, müſſe ſich dem geſetzmäßigen Bau der Sprache fügen; dieſe ſey eine zum Theil verloren gegangene Mitgift Gottes an die Menſchheit; aus ſolchem urſprünglichen Adel der Sprache ſtamme auch dem Denken die oberſte Gewähr für Erkenntniß der Wahrheit, ja die Wiſſenſchaft ſey im Grunde von Gott eingegeben. So führte der V. die Abhängigkeit des Denkens von der Sprache fort zu des Wiſſens Abhängigkeit von göttlicher Mittheilung.

Schade, daß er die Erwägung jener anderen Abhängigkeit, in welcher vielmehr die Sprache vom Denken ſteht, bei Seite ließ. Gleichwohl findet er jetzt, daß er einſt dem Denken noch zu viel Selbſtändigkeit, d. h. „einen über die Erfahrung hinausreichenden Werth", „Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit" zugeſtanden und dadurch ſich in Metaphyſik verloren habe; in Beſitz genommen von dem Gedanken der Abhängigkeit des Denkens lebt er der Ueberzeugung, daß eine Metaphyſik, welche nicht bloße Gedankendichtung, ſondern Wiſſenſchaft wäre, unmöglich iſt. Zu dieſer Ueberzeugung iſt er ſofort durch „die erſte Lektüre" von Shute's Unterſuchung über die Wahrheit gekommen.

Fort alſo mit der Metaphyſik aus dem Umkreis der Wiſſenſchaft und der wiſſenſchaftlichen Philoſophie — das iſt der Ruf, welchen die ſpäten Nachkömmlinge des alten Oxforder Nominalismus jenſeits des Kanals erheben, der Ruf, der auch bei uns ſeit geraumer Zeit in mancherlei Variationen mit nicht geringer Ueberhebung der Halbheit und mit Verkennung deſſen, was Wiſſenſchaft iſt, ſich laut macht: der Ruf, in welchen Uphues einſtimmt, nachdem eine Anzeige in Schürer's Theologiſcher Literaturzeitung ihm zur erſten Bekanntſchaft mit Shute's Buch verholfen hatte.

Von dieſem engliſchen Werke gibt er jetzt eine deutſche Bearbeitung, welche, obſchon ſie dem Wort und Sinn des Originals ſich möglichſt anſchließt, doch mehr als Ueberſetzung iſt: ſie ändert die Ordnung der Kapitel, erleichtert durch Titel die Ueberſicht, fördert das Verſtändniß durch häufige Zuſammenfaſſung der leitenden Gedanken. Aber zu alledem erklärt der Bearbeiter ſich auch

als den Vertreter der Anschauungen Shute's, und so abhängig ist sein Denken von dem Anderer noch außer Shute, daß der „Schluß" des Buches, welcher zeigen soll, in welchem Umfange jene Vertretung gemeint ist, gleichfalls „nur in geringem Grade auf Selbständigkeit Anspruch machen kann".

Wenn nur nicht schon die Unklarheit der an die Spitze gestellten Sätze das Interesse manches Lesers zurückschrecken wird. Thatsachen und Gedanken, heißt es da, sind die beiden Bestandtheile, aus denen sich die Wissenschaften zusammensetzen. Aber alle Thatsachen, wird man dagegen sagen, sind für uns etwas Gedachtes, und umgekehrt ist jeder Gedanke, dessen wir uns bewußt sind, eine Thatsache, so daß Thatsachen und Gedanken sich nicht so glatt einander gegenüberstellen lassen. Hinwieder wird vom V. behauptet, daß eine Thatsache unter allen Umständen das Höchste sey, was wir erreichen könnten; doch steht dieser Ausspruch nicht im Einklang mit jener anfänglichen Behauptung, daß beide, Thatsachen und Gedanken, die Bestandtheile der Wissenschaften seyen: denn hiernach müßte das Höchste, was wir erreichen können, vielmehr in einer Synthese der beiden Bestandtheile und nicht auf Seite des einen der beiden zu suchen seyn. Auch verträgt es sich heutzutage nicht mehr mit einem geschulten Denken, wenn man, wie Shute-Uphues, Ding und Substanz einander gleichsetzt: von Nervensubstanz, von Hirnsubstanz spricht man wohl, nicht aber von Nervending und nicht von Hirnding; von einem Verhältniß der Substantialität handelt man, nicht aber von einem Verhältniß der Dingheit. Und wie wenig zutreffend ist bezüglich der Kausalität die Angabe, daß „das eigentlich Wissenswerthe nirgends der Zusammenhang von Ursache und Wirkung" ist, sondern daß „das wissenswerthe Wissen allemal in dem konkreten Sachverhalte liegt", der nur in kausale Form gefaßt wird: in Folge davon könnte man meinen, als ob z. B. für den Richter nicht dies das Wissenswerthe sey, daß der Wilddieb den Förster erschossen hat, sondern einmal dies, daß jener geschossen hat, und zweitens, daß der Förster gleich darauf todt niedersank. Der „populäre" Begriff der Ursache soll nun einmal „eine wissenschaftlich unbegründbare Metapher" seyn;

aber dann iſt unwiſſenſchaftlich auch jener „einzig wiſſenſchaftlich begründete“ Begriff der Urſache, den der V. angibt, wornach die Urſache „eine Erſcheinung oder Wahrnehmung“ ſeyn ſoll, „die der Geiſt auf Grund der Erfahrung als Zeichen des Eintritts einer anderen Erſcheinung feſtſetzt“ — unwiſſenſchaftlich, denn daß der Geiſt es iſt, welcher feſtſetzt, kann doch immer nur mittelſt des „populären“ Begriffs von Urſache angenommen werden. Ferner hebt der V. im Einklang mit einer bekannten alten Anſicht hervor, daß wir durch Induktion die Oberſätze unſerer Syllogismen gewinnen; trotzdem will er nicht jener Idololatrie huldigen, in der ſich die Herolde der Alleinigkeit der Induktion gefallen, ſondern will auch der Deduktion ein Recht geſtatten: denn durch den Syllogismus, welcher von den durch Induktion gewonnenen allgemeinen Urtheilen aus auf das Beſondere und Einzelne geht, ſollen wir neue Erkenntniſſe uns verſchaffen. Doch ſolche vermeintlichen neuen Erkenntniſſe, ſagen wir dagegen, ſind nur vorläufige, in der Luft ſchwebende Annahmen, welche erſt durch eine umfaſſendere, die neuen Einzelfälle mit hereinnehmende Induktion einen Boden gewinnen und einigermaßen geſichert werden, ſo daß der Syllogismus wohl Anregung dazu gewährt, nicht aber ſelbſt neue Erkenntniſſe bietet. Nothwendige Wahrheiten gibt es nach dem V. überhaupt nicht, wennſchon er an eine Nothwendigkeit der Folgerung appelliert. Was wollen dann aber „Grundlehren“ der Logik, die ſich vielmehr auf Beſchreibung eines in ſich haltloſen Denkens beſchränken muß? Kann man mit Leugnung nothwendiger Wahrheiten ſich einer Gewißheit und auch nur einer Berechtigung eben dieſer Leugnung ſich rühmen? iſt bei ſolchen Grundlagen Kritik anderer Anſichten und Polemik möglich? wenn nicht, aus welcher Quelle ſtammt dann die abſprechende und wegwerfende Art, zwar nicht des Verfaſſers, deſſen Beſcheidenheit anzuerkennen iſt, aber ſolcher, mit denen übereinzuſtimmen der V. geſteht? Daß das Erkennen Mittel iſt für den Zweck des Lebens, räumen wir dem V. und ſeinen Genoſſen oder Lehrmeiſtern ein; zu wiſſen jedoch, was der vorgeſchaute Zweck des Lebens ſeyn ſoll und muß, und ſolchem Wiſſen gemäß das Erkennen zu würdigen

und zu verwenden, ist bei Leugnung nothwendiger Wahrheiten nimmer möglich.

Hiernach bereits dürfte sich dem Leser der Gedanke aufdrängen, daß mit Geltendmachung von Annahmen, welche seit alten Zeiten bekannt und in ihrer Einseitigkeit längst erkannt sind, einer wissenschaftlichen Philosophie keine Förderung zu theil wird.

Shute's Untersuchungen werden übrigens von Uphues derart vertheilt, daß zuerst der Begriff der Ursache und des Dinges, dann die Bedeutung des Allgemeinen und der Wortvorstellungen für das Denken, hierauf Induktion und Deduktion, endlich der Begriff der Wahrheit sich dargelegt findet.

Bezüglich der Kausalität insbesondere unterscheidet der V., nachdem er Mill's Definition zu widerlegen sich hat angelegen seyn lassen, von der „gewöhnlichen", an die Erfahrung unseres eigenen, die Glieder des Leibes bewegenden Wollens sich anschließenden Auffassung den „wahren" Begriff der Ursache, wornach für den, der „im vollen Licht der modernen Wissenschaften" steht, die betreffende Verbindung zwischen den Erscheinungen lediglich etwas Subjektives ist. „Gegen die Aprioristen zu kämpfen, würde uns von unserem Wege ab und zu weit führen." Und doch liegt gerade in der Apriorität des Verhältnisses von Ursache und Wirkung der Schwerpunkt der Frage, und erst mit der Einsicht in die Apriorität kann, unbeschadet „des vollen Lichts der modernen Wissenschaften", sich das Verständniß der Objektivität ergeben, sofern das Denken nicht nur in sich das Verhältniß der Causalität entdeckt, sondern auch sich in das universelle Verhältniß hineingeflochten findet. Daß der V. außerdem den Unterschied von Ursache und Grund bei Seite gesetzt hat, soll nicht weiter urgiert seyn; nur das erlauben wir uns als unsere Ansicht beizufügen, daß ohne ein ausgearbeitetes Kategoriensystem, welches die immanenten Motive unseres Denkens enthält, oder daß wenigstens ohne Anerkennung und Voraussetzung eines aprioriſchen Kategoriensystems „Grundlehren der Logik" des inneren Grundes entbehren.

Man kann ja vielfach zustimmen zu dem, was der V. im Kapitel „Bedeutung des Allgemeinen für das Denken" bezüglich

der Geneſis allgemeiner Urtheile vorbringt; unvermeidlich aber leidet die Erkenntniß, wenn immer bloß die eine Seite des Gegenſtandes in das Auge gefaßt wird. Insbeſondere hilft es nichts, das Urtheil von den Vorſtellungen, über welche geurtheilt wird, zwar einigermaßen zu unterſcheiden, aber das innewohnende Lebensprinzip, kraft deſſen ſich das urtheilende Denken gegenüber der Vorſtellungswelt bethätigt, zu überſehen oder zu leugnen, alſo das ſpezifiſche Prinzip, aus welchem, unbeſchadet der Förderung durch das induktive Fundament, das Syſtem des Urtheilens entwickelt werden muß. Und bezüglich der quantitativ beſtimmten Urtheile, der allgemeinen und beſonderen, darf einem, der ſich ſchon lange mit logiſchen Unterſuchungen und logiſcher Literatur abgegeben hat, wohl geſtattet werden zu ſagen, daß viel vergeblicher Streit vermieden würde, wenn man beachten wollte, daß dieſelben vor allem exkluſiven Charakters ſind (alle — alſo nicht nur ein Theil; nur ein Theil, alſo nicht alle), und daß erſt innerhalb dieſer generellen Beſtimmtheit die Urtheile der Quantität von den anderen exkluſiven Urtheilen (der Qualität, der Oppoſition und Kontraposition) eigens zu unterſcheiden und darauf zu beziehen ſind. Wenn hinwieder dem V. leicht die bekannte, von ihm ausführlich behandelte Thatſache zugegeben wird, daß „wie die Wortvorſtellungen die Dingvorſtellungen im Denken vertreten, ſo die Schriftzeichen die Stelle der Wortvorſtellungen einnehmen", ſo bleibt doch zu wünſchen, daß gezeigt würde, woher die Thatſache kommt; nach unſerer Anſicht läßt ſie ſich nicht begreifen aus der Abhängigkeit des Denkens von der Sprache, ſondern aus einer Wechſelwirkung der beiden Faktoren, einerſeits der bildenden Thätigkeit und ihrer Formationen, zu denen auch das Wort gehört, und andrerſeits des Denkens, das ſeinen Gegenſtand, das Bild, ſtufenweiſe bis zur völligen Unterwerfung und Durchdringung ſich aſſimiliert. Hierher würden alſo „Grundlehren der Logik" ihr Augenmerk zu richten haben.

Seit geraumer Zeit wird wieder vielfach von Unberufenen, welche ihr Lebtag ſich nicht um Logik bemüht haben, die Induktion als die allein natürliche und wiſſenſchaftliche Methode geprieſen:

ihre wahre Meinung ist gewöhnlich die, daß Naturwissenschaft allein Wissenschaft und alle andere vermeintliche Wissenschaft nichtig sey. Solcher Verirrung gegenüber ist dem V. nachzurühmen, daß er die Zulänglichkeit der Induktion bestreitet und auch der Deduktion ein Recht zugesteht. Gleichwohl müssen wir einmal seine Theorie der Induktion beanstanden, weil dieselbe die regressive Richtung des Denkens überhaupt, welche seit Bacon häufig Induktion genannt wird, und jene einzelne Denkform innerhalb der regressiven Richtung, die früher immer als Induktion bezeichnet wurde und gleichfalls ihre Berechtigung hat, nicht von einander unterscheidet und insbesondere das Verhältniß der letzteren zu der in umgekehrter Richtung sich bewegenden Division, dann zur Analogie und Exemplifikation unbeachtet läßt; zweitens können wir auch auf jene Betonung der Deduktion keinen allzugroßen Werth legen, weil eine Deduktion, die nicht ihren eigenen, von der Induktion immer erst erstrebten Anfang hat, ein bloßes Moment innerhalb des induktiven Prozesses bleibt, anstatt daß sie der Induktion das Ziel vorhält, ihr entgegenkommt, ja deren Streben überhaupt erst möglich und verständlich macht. Es ist das synthetische Moment, auf dessen Selbstbethätigung der V. durchweg verzichtet, das Prinzipielle, die metaphysische Potenz, das *φύσει πρότερον*, während wir dagegen beiderlei Anfänge, die Thesis einerseits und die Synthesis andrerseits samt der Vermittlung zwischen ihnen werthhalten: dies trennt uns vom V. gründlich und bedeutet die Verschiedenheit zweier Weltanschauungen, von denen die unsrige die andere mit umfaßt, von ihr dagegen ausgeschlossen wird. Die Wahrheit überhaupt ist nach Schute „eine Aussage, die in Uebereinstimmung steht mit dem Denken des Aussagenden sowohl als mit einer sei es von ihm sei es von einem Anderen gemachten Erfahrung"; nach unserer Auffassung beruht die Wahrheit auf der Uebereinstimmung der Erscheinung mit dem sich manifestierenden Wesen und hat ihren letzten Grund im Wesen der Wesen d. i. im lebendigen Gotte; aber wie der Menschengeist zur Theilnahme an der absoluten Wahrheit und zu einem sicheren Wissen von der-

ſelben gelangt, das zu zeigen liegt außer dem Vermögen von Shute's Unterſuchung über die Wahrheit.

Denken iſt „der Uebergang des Geiſtes von einer Vorſtellung zur andern". Leider können wir mit einer Logik, welche die Eigenthümlichkeit des Denkens und das Verhältniß des Denkens zu ſeinem Gegenſtande ſo wenig beachtet, uns nicht befreunden, auch nicht mit einer Philoſophie, welche durch Verneinung der Metaphyſik als der Prinzipienlehre im Grunde die Philoſophie überhaupt und im Zuſammenhange hiemit die Einheit des Menſchengeiſtes mit ſich und ſeiner Welt und die Einheit der Wiſſenſchaften verleugnet. Aber wir meinen, daß ſein Forſchungseifer den Bearbeiter des Shute'ſchen Werkes auf dem einſeitigen, in Sceptizismus und in noch tiefere Niederungen ſich verlierenden Standpunkt nicht wird verharren laſſen, ſondern ihn frei von den erwählten Autoritäten zur „Erfahrung" auch der Prinzipien führt, ohne welche alles induktive Unternehmen ebenſo eitel iſt als das deduktive ohne jenes.

Erlangen. **Rabus.**

---

**C. F. Schindler: Ueber den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza.** Inaug.-Diſſ. Jena 1885. 42 Seiten.

Die vorliegende Arbeit ſoll ein Beitrag ſeyn zur Darlegung des inneren Widerſpruches der ſpinoziſtiſchen Philoſophie, welche den naturaliſtiſch-pantheiſtiſchen Grundprincipien, von welchen ſie ausgeht, überall, und ſo auch in der Sittenlehre, nicht treu bleibt. Spinoza bezeichnet urſprünglich nur das als gut, was dem einzelnen Menſchen nützlich iſt, d. h. wodurch ſeine Macht zu handeln erhöht wird, ſo daß alſo die Tugend nur als das Mittel zur Selbſterhaltung erſcheint. Durchaus nicht in Uebereinſtimmung hiermit geräth Spinoza, namentlich am Schluſſe der Ethik, auf einen Standpunkt, welcher ſeine Sittenlehre der chriſtlichen Moral der Uneigennützigkeit und Menſchenliebe und in gewiſſem Sinne auch der Kantiſchen Autonomie verwandt erſcheinen läßt. Verſucht zu zeigen, wie dieſe beiden entgegengeſetzten Gedankenſtrömungen in mannigfacher Weiſe ſich durch das ganze Syſtem

Spinoza's hindurchziehen und sich so auch in seiner Staatslehre wiederfinden. Mit der Tendenz der Arbeit erklären wir uns völlig einverstanden. Im Einzelnen könnte über Manches gestritten werden. Z. B. dürfte die Dreitheilung der entgegengesetzten Sittlichkeitsprincipien, welche sich bei Spinoza als die fundamentalen geltend machen, sowie deren Bezeichnung als das naturalistische, das intellektualistische, das autonomische, gerechtem Bedenken unterliegen.

Jena. Dr. **C. Lülmann.**

---

Volksthümliche Philosophie. Vorlesungen zur Belehrung und Unterhaltung von Dr. Joseph Landsberg, practischem Arzte. Heft 5 und 6. Berlin 1883. Kommissionsverlag von Wilh. Issleib.

In der fünften Vorlesung (p. 123—152) entwickelt der Verfasser den modernen Monismus und erklärt p. 151: „die freie Forschung verwirft vor allem jedwede Aufstellung eines persönlichen Gottes als eine irrige und des menschlichen Denkens unwürdige". Seine Ausführungen sind die oft gehörten. Tiefere und umfassendere Studien würden wahrscheinlich den Verfasser vor mancher schiefen Behauptung bewahrt und in seinem Urtheile etwas vorsichtiger gemacht haben.

Die sechste Vorlesung: Eine vergnügte Stunde (p. 155 bis 187) sagt uns von spießbürgerlichem niedern Standpunkt aus etliche triviale Sätze über die Freuden des Lebens.

Als volksthümliche Philosophie bezeichnen sich diese Vorlesungen. Der Verfasser hat aber keine volksthümliche Schreibweise. Er operirt vielzusehr mit abstracten Begriffen als daß ein Mann aus dem Volke ihm immer leicht folgen könnte. Wem aber das Verständniß abstracter Sätze keine Schwierigkeiten bereitet, der greift gewiß zu Schriften, von denen er etwas hat, nicht aber zu diesen Vorlesungen.

Jena. Dr. **Aug. Kind.**

---

Lyng, Ge. Wilh.: Grundtankernes System; förste Del. Ontologien, Christiania 1882, 169 S.; anden Del. Metafysiken. Christ. 1883; 299 S.; Verl. von O. Knobelauch.

Die vorliegende Anzeige wurde schon im Anfang des Jahres 1884 verfaßt, um in einer schwedischen Zeitschrift veröffentlicht zu

werden. Ehe jedoch dieſe Abſicht verwirklicht wurde, ſtarb der Verfaſſer (er war bekanntlich Profeſſor in Chriſtiania), und da mein Urtheil, wie aus dem Folgenden erſichtlich, keineswegs günſtig ausgefallen war, ſchien es mir angezeigt, meinen Artikel wenigſtens vorläufig zurück zu halten. Wahrſcheinlich würde ich ihn auch ſpäter nicht publicirt haben, wenn nicht die Red. dieſer Zeitſchrift mir das Vertrauen erwieſen hätte, eine Anzeige des Werkes von mir zu verlangen. Indem ich jetzt dieſen Wunſch erfülle, bemerke ich nur, daß es keineswegs meine Abſicht iſt, die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit Lyng's im Ganzen hier zu beurtheilen; wenn er auch kaum jemals als ein hervorragender Denker gelten wird, hat er doch ohne Zweifel beſſere Schriften als dieſe letzte verfaßt.

Er gibt unter dem Titel des „Syſtems der Grundgedanken" eine neue Bearbeitung der ſpekulativen Logik Hegel's. Die zwei Theile behandeln reſp. die Kategorien des Seyns und des Weſens; das Erſcheinen des dritten Theiles, der „Logik" in engerer Bedeutung, wurde durch den am 19. Mai 1884 erfolgten Tod des Verfaſſers verhindert. Wie der Verf. in der Vorrede zum erſten Theil bemerkt, war er ſeit Beginn ſeiner philoſophiſchen Studien überzeugt, daß die ſchneidende Kritik, die der Art und Weiſe der Hegelianer, die Logik zu behandeln, zu Theil geworden, ſehr berechtigt ſey. Der Verf. ſtimmt einer angeblichen Aeußerung Lotze's bei, daß die Hegelianer Geſchichten über die Logik erzählen, und macht dem Hegel'ſchen Panlogismus zum Vorwurf, daß er durch ſeine Geringſchätzung jeder Beſtimmtheit eine ſophiſtiſche Verflüchtigung der Wahrheit herbeigeführt und dadurch der Meinung Vorſchub geleiſtet habe, es könnten die logiſchen Formen benutzt werden, um Alles (ſelbſt das Widerſinnigſte) zu beweiſen.

Es ſind dieſes harte, aber nicht ganz unberechtigte Worte; Hegel's Geringſchätzung der formalen Logik und ſein Hervorheben des Widerſpruchs als Bedingung des Lebens und der Wirklichkeit bringt die Gefahr mit ſich, daß auch das Widerſinnige als etwas Wahres und Gültiges betrachtet werde; zumal da in dem allgemeinen Sprachgebrauch Widerſinn und Widerſpruch als beinahe gleichbeutig gelten. Nur ſollte man nach jenen Worten erwarten,

daß der Verf. selbst die gerügten Mängel der Schule vermieden hätte. Statt dessen hat er sie leider in seiner eigenen Behandlung der Logik auf's Aeußerste getrieben. Denn was er vorträgt, sind größtentheils nur Geschichten, freilich nicht allein über die Logik, sondern über alles Denkbare, ohne Methode und ohne Zusammenhang. Und wenn sein Werk nicht eben geeignet ist, die Meinung zu unterhalten, es könne durch die logischen Formen Alles und Jedes bewiesen werden, so liegt der Grund nur darin, daß er überhaupt Nichts beweist, sondern nur lose dogmatische Versicherungen beibringt. Es ist mir nicht möglich, das hier gegebene Urtheil über das Werk durch eine zusammenhängende und eingehende Kritik des Ganzen zu bekräftigen. Denn dazu wäre erforderlich, daß in dem Werke selbst ein wissenschaftlicher Zusammenhang aufgezeigt werden könnte. Ein solcher ist jedoch in demselben nicht zu finden, es sey denn in der ganz äußerlichen Anordnung; die Namen der Kategorien werden nämlich in derselben Reihe wie in der Logik Hegel's angeführt. In der speciellen Behandlung begegnet man natürlicherweise Erinnerungen an Hegel; nur allzu oft sind aber diese bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Und zwischen sie schieben sich eine Menge Erörterungen über Dinge der verschiedensten Art, ohne daß man einsähe, warum nicht das, was bei der ersten Kategorie angeführt wird, ebenso gut bei der letzten vorkommen könnte und umgekehrt. Ich verzichte also auf eine Gesammtkritik und beschränke mich darauf, einige zerstreute Auszüge in deutscher Uebersetzung anzuführen.

Th. 1. S. 8. Mit dem Seyn eines Gegenstandes wird die Anschauung bezeichnet, die ich davon habe, kurz, es ist die Vernünftigkeit selbst, aber völlig unentwickelt.

S. 9. Das Seyn ist durch die Freiheit vom Widerspruch bedingt und dadurch (?) die Grundlage eines jeden Beweises. — — Es ist nicht eigentlich ein Denkinhalt.

S. 10. Mit der Anwendung der Kategorie des Seyns beginnt das philosophische Denken. — — — Die Lebensanschauung, die aus der Anwendung des Seyns hervorgeht, ist die

der Schwärmerei in ihrer abſtrakt poſitiven Form als der berauſchenden Lebensfreude.

S. 12. Wenn das Menſchenleben ſeinen Inhalt und ſeinen Werth in ſeinem reinen Seyn, ſpecieller in ſeinem reinen Menſch-Seyn, hat, ſo hat es ihn nicht in dem Richter-Seyn, weil das Schuſter-Seyn ebenſowohl menſchlich iſt, und es hat ihn nicht in dem Schuſter-Seyn, weil auch der Richter ein Menſch iſt.

S. 22. Das reine Seyn war leer, weil es unbeſtimmt war.

S. 23. Das Seyn Gottes iſt unendlich und darum mit dem reinen Seyn congruirend. — Gott iſt! oder es giebt einen Gott! iſt ein Ausruf.

S. 31. Das zu wiſſen, daß die Welt, ebenſo wie Gott, der Menſch, das Menſchenleben, die Sphinx, der Fliegfiſch, die Seeſchlange u. ſ. w. nicht nur iſt, ſondern Etwas iſt, indem ſie andernfalls nicht wäre, nämlich Nichts und darum nicht wäre, iſt zwar keine inhaltreiche, aber doch eine theoretiſch und praktiſch, z. B. bei dem Erwählen der Berufsart, ſehr wichtige Erkenntniß, und eine ſolche, die das Denken auch unmittelbar einen weſentlichen Schritt weiter, ſpeciell der Gotteserkenntniß entgegen führt.

S. 34. Wenn man von Etwas ſpricht z. B. von dem Etwas-Werden, denkt man nicht an Anderes; wenn man aber von Anderem ſpricht, denkt man an Etwas.

S. 35. Wenn wir, die Betrachtenden, Bewohner des flachen Landes ſind, dann verwundern wir uns über die Berge; dann ſind ſie alſo das Andere; ſind wir dagegen Bergbewohner, dann ſind die flachen Länder das Andere; daraus ſoll indeſſen nicht geſchloſſen werden, daß wir ebenſowohl Beide Etwas nennen könnten.

S. 72. Alles, woran wir hier unſere Freude finden bis auf die Schwelgerei (Gourmandiſen), ſind doch eigentlich nur unvollkommene, d. h. einſeitige, partielle Realiſationen jenes vollkommenen Liebeslebens, das Gott eigentlich iſt.

S. 83. Wenn man auf einer Tafel einen Punkt macht, ſo iſt dieſer Punkt doch eigentlich nur als die Hemmung der nicht mit bezeichneten Bewegung der Hand gegen die Tafel, und als

Moment einer ſolchen Bewegung kommt der Punkt dadurch zum Vorſchein, daß ſeine Fortſetzung ſich auf der Tafel zeichnet. Dasſelbe gilt von der Perſönlichkeit, dem Ich u. ſ. w.

S. 92. Darum wird es, wie es ſich öfter gezeigt hat, praktiſch keinen großen Unterſchied machen, wenn man in der Moral von dem Eigennutz oder von der Sympathie als Beſtimmungsgrunde unſerer Handlungen ausgeht.

S. 115. Das Quantum iſt erſtens durchgehend beſtimmt, nämlich durch die gegebene Ordnung oder Reihenfolge, z. B. das Parlament durch die wirkliche Wahl, die wirkliche Abſtimmung, das Chriſtenthum, der Liberalismus u. ſ. w. in ſeiner wirklichen Ausbreitung, im Fortſchritte der Agitation u. ſ. w. In jener Reihenfolge hat die Beſtimmtheit ihren quantitativen Umfang, ihre Anzahl, aber durch die beſtimmte Ordnung auch ihre Präciſion, Genauigkeit, d. h. Punktualität, Individualität, wie der Endpunkt, die letzte der Einheiten, z. B. der Strich auf dem Thermometer, welchen die Queckſilberſäule erreicht, z. B. der zwanzigſte.

Th. 2. S. 20. Die Reflexion iſt eine Veränderung, die keine Veränderung iſt, und alſo ein Seyn.

S. 22. Die Reflexion iſt erſtens die ſetzende, indem ſie darin beſteht, daß das Reflektirte reflektirt wird.

S. 55. Wer eine Handlung oder ein Bildniß gleich findet, meint jedenfalls etwas Anderes, als wer ſie ungleich findet.*)

S. 68. Wenn man allein oder überwiegend zum Guten Luſt hat, ſo wird dieſes — — — mit dem Laſter einerlei.

Doch — ich habe den Leſer ſchon allzu lange mit dieſen Beiſpielen der Lyng'ſchen Darſtellungsweiſe aufgehalten. Nur im Vorbeigehen und damit ein Stillſchweigen nicht als Gutheißen gedeutet werde, mag hier die Einmiſchung der Tagespolitik in das Syſtem der Grundgedanken erwähnt werden. Als Beleg ziehe ich nur Th. 2. S. 216, 217 an, wo als Beiſpiele großer Männer dieſe drei angeführt werden: Alexander der große, Harald Haar-

*) „Aehnlich" und „unähnlich" würden hier beſſer ſeyn; aber da die hier behandelten Kategorien von Hegel „Gleichheit" und „Ungleichheit" benannt werden, ſo habe ich dieſe Ueberſetzung vorgezogen.

ſager, der norwegiſche Eroberer, und Johann Sverdrup, der Anführer der demokratiſchen Partei (jetzt Miniſterpräſident) in Norwegen. —

Die norwegiſche Literatur beſitzt außer dem Werke Lyng's noch eine andere frühere Bearbeitung der Hegel'ſchen Logik, und zwar von Prof. Monrad (Udsigt over den höiere Logik, Christiania 1881). Obgleich in das ungünſtige Urtheil, das Lyng in der Vorrede über ſeine Vorgänger ausſpricht, auch dieſe ausdrücklich einbegriffen iſt, ſo iſt es doch jedem Sachverſtändigen einleuchtend, daß die Bearbeitung Monrads derjenigen ſeines jüngeren Collegen und ehemaligen Schülers in Allem außer dem Umfang beiweitem überlegen iſt. Der philoſophiſche Geiſt, die vielſeitige Bildung und die anziehende Darſtellungsweiſe Monrad's, die in ſeinen früheren zum Theil in's Deutſche überſetzten Schriften bemerkbar iſt und die ihm auch ſchon ehrenvolle Anerkennung von Seiten deutſcher Recenſenten erworben hat, verläugnet ſich auch in jenem Werke nicht. Ich würde ſogar Anſtand nehmen, es mit dem Werke Lyng's zuſammen zu nennen, wenn nicht, abgeſehen von der Identität des Gegenſtandes, eine gewiſſe Verwandtſchaft zwiſchen beiden bemerkbar wäre. Die Geringſchätzung der formalen Logik und die Unklarheit hinſichtlich der wahren Bedeutung des Satzes des Widerſpruchs, die ich anderwärts als Grundfehler Hegel's aufzuzeigen verſucht habe, kulminirt gewiſſermaßen bei Lyng, indem er (Th. 2. S. 67) behauptet, der Widerſpruch habe reale Exiſtenz, und dann auf derſelben Seite nur einige Zeilen weiter unten erklärt, daß die Aufhebung des Princips des Widerſpruchs (das ſoll doch heißen: ſeine eigene Behauptung, daß der Widerſpruch reale Exiſtenz habe) baares Nonſens ſey. Von dieſer Verworrenheit iſt freilich Monrad weit entfernt; er verwirft ausdrücklich als undenkbar ſolche Widerſprüche, wie viereckiger Kreis u. ſ. w. Aber indem er den „weſentlichen Widerſpruch" für die Triebkraft jeder Entwickelung erklärt, befindet er ſich nichts deſto weniger im wenigſtens ſcheinbaren Widerſtreit gegen die formale Logik, welcher die Abweſenheit des Widerſpruchs als negatives Kriterium der Wahrheit gilt. Die Dialektik wird dadurch bei

ihm wie bei Hegel selbst und der Mehrzahl seiner Anhänger in formeller Hinsicht bisweilen schwankend und unklar; man muß eigentlich die Totalanschauung des Systems schon vorher besitzen, um sie würdigen zu können. Bei tiefgebildeten und geistreichen Männern wird jener formelle Mangel durch den wahrhaft spekulativen Inhalt aufgewogen; wenn das formale Kriterium sie verläßt, so leitet sie doch die Grundanschauung im Ganzen richtig. Obgleich also bei Monrad wie bei Hegel die dialektischen Uebergänge bisweilen etwas unklar sind, so bietet doch die Behandlung der besonderen Kategorien und die Beleuchtung, die von ihnen her auf die verschiedenen Gebiete des geistigen Lebens geworfen wird, reichlichen Ersatz. Dagegen zeigt sich recht augenfällig der Mangel eines formalen Kriteriums, wenn die Methode von einem mittelmäßigen Geiste wie Lyng angewandt wird. Ich habe schon in einer kleinen Schrift*) anzudeuten versucht, wie diesem Mangel abgeholfen werden könne, nämlich dadurch, daß man zwischen der Aristotelischen und der Hegel'schen Bedeutung des Widerspruchs unterscheidet und den Satz des Widerspruchs, auf die erstgenannte Bedeutung genau eingeschränkt, wieder in sein altes Recht einsetzt. Die Vielen, welche die Hegel'sche Philosophie oder sogar jede Metaphysik als antiquirt betrachten, werden freilich durch diese Reformirung derselben nicht befriedigt werden; jedenfalls wäre aber dadurch ein gemeinschaftliches Feld gefunden, auf welchem die Hegelianer und die Vertreter der entgegengesetzten Richtungen sich mit einander verständigen könnten.

Lund. J. J. Borelius.

---

Hoštinský, Dr. O.: Ueber die Bedeutung der praktischen Ideen Herbart's für die Allgemeine Aesthetik. Prag 1883. Verl. von Fr. Řivnáč. 30 Seiten.

Die deutsche Aesthetik der Gegenwart zeigt im Allgemeinen kein so mannigfaltiges Auseinandergehen der Meinungen wie die

*) Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation, Philos. Monatshefte Bd. 17, S. 385. Vergl. die Vertheidigung gegen Ulrici in dieser Zeitschrift Bd. 85, S. 125.

Ethik. Der Gegenſtand iſt an ſich wohl neutraler, die Anzahl Solcher, welche ſich in wiſſenſchaftlichem Sinne mit ihm beſchäftigen, überhaupt geringer, und dazu noch immer unter dem Bann der Antitheſe einer formalen und inhaltlichen Auffaſſung ſtehend, wie ſie in Herbart und Hegel zu ſchroffſtem Ausdrucke kam und die umfaſſendere Produktivität einerſeits überhaupt hemmt, andererſeits zum Anſchluß an die eine oder die andere Seite drängend eine größere Gleichförmigkeit bewirkt hat. Die weſentliche Umbildung, welche Hegel's Standpunkt durch Viſcher und Andere gefunden hat, und die zahlreichen Verſuche zu einer ausgleichenden Vermittlung haben bisher weder dazu geführt, daß den berechtigten Elementen des Formalismus ausreichend Rechnung getragen ward, noch dieſen ſelbſt vermocht entgegenkommend aus der ſtarren Geſchloſſenheit des Gedankenganges, welche ihm Herbart gegeben hat, herauszutreten. Letzteres ſcheint im Intereſſe des einigenden Fortſchritts eine ebenſo unerläßliche, wie freilich, unter ſtrenger Beibehaltung des Herbart'ſchen Standpunktes, unerfüllbare Forderung zu ſeyn. Man wird aber doch auch ſchon jedem Bemühen die ſtraffen Zügel dieſer Richtung zu lockern mit einem gewiſſen Wohlgefallen zu begegnen genöthigt ſeyn. Auch der Verf. dieſer Abhandlung hält zwar an der allgemeinen Richtung Herbart's feſt, unterzieht aber zwei nicht unweſentliche Punkte der Syſtematik einer zum Theil wohl zutreffenden Kritik. Er ſucht erſtens nachzuweiſen, daß Herbart ſelbſt nicht beabſichtigt habe den fünf ethiſchen Ideen einen Kanon der allgemeinen Aeſthetik zu entnehmen, vielmehr den pſychologiſchen Analyſe es offen gelaſſen habe für die der Ethik koordinirten Gebiete ihrer abweichenden Natur entſprechende Ideen aufzuſuchen. Zweitens wird geprüft in wiefern der Verſuch jener Ableitungen an ſich correkt ſey, d. h. ob in dem ethiſchen und äſthetiſchen Gebiete eine Analogie der leitenden Ideen wirklich vorliege. In der Idee des Wohlwollens will der Verf. zwar die allgemeine äſthetiſche Form des Einklanges anerkennen, dagegen gehöre die innere Freiheit zu der nämlichen allgemeinen Form und laſſe ſich nicht mit Zimmermann auf das Charakteriſtiſche im Aeſthetiſchen beziehen, noch könne dieſes mit

Durdik als dem Wohlwollen zu Grunde liegend aufgefaßt werden. Die hierfür beigebrachten Argumente sind nicht ohne Schärfe des Urtheils. Zu dem Charakteristischen dagegen gehöre die ethische Idee der Vollkommenheit, welche man fälschlich auf die Form des Großen bezogen habe. Der Größe als solcher komme nach Meinung des Verf. überhaupt kein absoluter Vorzug zu, sondern wo dieses der Fall zu sein scheint, liege der Begriff der Größe schon dergestalt in dem einen Gliede des Verhältnisses, daß das andere mit zunehmender Steigerung nur um der Aehnlichkeit willen, also nach der Idee der Vollkommenheit, gefalle. Sowohl die ethische Vollkommenheit wie das Charakteristische seyen Specialfälle der allgemeinen Vollkommenheit; die Größe als solche gewähre nur einen psychologischen, nicht einen ästhetischen Vorzug. Ref. kann letzterer Anschauung nicht beipflichten, vielmehr sieht er in der Idee der Größe, welche Herbart im Anschluß an Aristoteles aufgenommen hat, einen rein ästhetischen Werth und die vielleicht zutreffendste der Formulirungen Herbart's. Der Fehler liegt nur in dem äußerlichen Addiren von Werthen, welches diese ganze Theorie beherrscht und eine unterschiedslose Anwendung von Principien bedingt, die sich einander ausschließen. Denn das Aesthetische besteht nicht aus homogenen Elementen wie die Zahl, daß man nur von Zunahme und Abnahme desselben reden könnte, sondern aus qualitativ sehr heterogenen Werthen. Der Satz des Größenvorzugs gilt unbedingt da, wo nur die Größe selbst in Frage kommen kann, wie z. B. in Vergleichung gerader Linien oder bei Höhenverhältnissen u. s. f. Wenn dagegen Ref. hervorhebt: das forte klinge nicht an sich schöner als das piano, so hat er zwar ganz Recht, aber nur gegenüber einer schablonenhaften Anwendung des Satzes, welche übersieht, daß mit dem Elemente der Veränderung im Gebiete des Tones sich eine ganz andere Betrachtung geltend macht als gegenüber stabilen räumlichen Verhältnissen, ja selbst gegenüber der zwar schon qualitativ bestimmten aber noch räumlich gebundenen Farbenwelt.

Der Idee des Rechtes entspreche nach dem Verf. die Form der Correktheit, in deren Auffassung von der etwas gekünstelten

Theorie Zimmermann's entsprechend abgewichen wird; und endlich wird die Idee der Billigkeit auf das allgemeine ästhetische Princip der Dissonanzauflösung zurückgeführt.

Mit Recht sieht der Verf. in diesen Ideen das ästhetische Gebiet nicht für erschöpft an, sondern verlangt für die speciellen Gebiete desselben eine ähnlich selbstständige Untersuchung wie sie Herbart auf ethischem Boden versucht hat. Es wird hierdurch wenigstens eine freiere Bewegung angestrebt; wenngleich nach der Meinung des Ref. eine viel mehr die Principien treffende und jene wenig glückliche Komplikation von Ethik und Aesthetik ganz auflösende Kritik hier eher zu fruchtbaren Resultaten führen würde als ein derart schonendes Heilverfahren. —

Königsberg. J. Walter.

---

Adolf Harpf: Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung. Heidelberg, Georg Weiß, 1884. 71 S. 8°. 1 Mk. 60 Pf.

Eine zweifache Moralbegründung findet der Verf. bei Protagoras insofern, als der bekannte Mythus im Dialoge Protagoras diesen Philosophen als Vertreter des ethischen Naturalismus, die Darstellung im Dialoge Theätet (p. 166 ff.) aber zugleich als einem ethischen Normalismus zugethan erscheinen lasse. Beide Ueberlieferungen seyen durchaus glaubwürdig, denn wo Platon einen Gegner ausdrücklich mit einer längeren Selbstvertheidigungsrede einführe, könne er diesen nur seine echte Lehre verkünden lassen. Diesen Grundsatz halte ich nun nicht für unbedingt richtig, denn sonst müßte auch die Verknüpfung der protagoreischen (der Verf. schreibt beharrlich: protagoräisch) Erkenntnißlehre mit dem Heraklitismus, zu welcher sich der platonische Protagoras an zwei Stellen seiner Vertheidigungsrede im Theätet (p. 166 B und 168 B) ausdrücklich bekennt, von Protagoras herrühren. Ich leugne indeß mit Natorp (Forschungen zur Gesch. des Erkenntnißproblems im Alterthum. Berlin. 1884), daß Protagoras selbst der Urheber dieser Verknüpfung sey, und stimme Natorp auch darin zu, daß Platon dieser Auffassung durch allerlei Andeutungen vorzubeugen bemüht gewesen ist. Wenn nun aber der Verf. jenen methodischen

Grundſatz für verbindlich hält, wie verträgt ſich damit ſeine Zuſtimmung zu der jüngſt wieder von Halbfaß (die Berichte des Platon und Ariſtoteles über Protagoras. Leipzig. 1882) vertheidigten Auffaſſung, „daß Protagoras mehr einem generellen und univerſellen, keinenfalls aber einem individuellen Subjectivismus gehuldigt habe", einer Auffaſſung, welche folgerecht die Verwerfung faſt alles deſſen einſchließt, was uns in dem platoniſchen Theätet abgeſehen von dem Satze: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* von der protagoreiſchen Erkenntnißtheorie überhaupt mitgetheilt wird? Und dieſe Auffaſſung ſoll ſeit Grote die allgemein angenommene ſeyn? Der Verf. beruft ſich auf Zeller, Bd. 1, S. 921 der 3ten Aufl., und dort findet ſich allerdings die Bemerkung, daß der Satz: *οἷα γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ κτλ.* wahrſcheinlich über die eigenen Erklärungen des Sophiſten hinausgehe. Eben dieſen Satz nimmt nun der Verf. gleich im Eingange ſeiner ganzen Unterſuchung gegen Zeller in Schutz, um dann aus demſelben auf einen ethiſchen Normalismus des Prot., der freilich zugleich Relativismus ſey, zu ſchließen, ſo daß es hienach ſcheinen könnte, als ob Zeller noch über den hier von dem Verf. vertretenen Standpunkt hinausginge. Thatſächlich theilt jedoch Zeller durchaus die individualiſtiſche Auffaſſung der protagoreiſchen Erkenntnißtheorie und iſt gerade der Anſicht, daß jener Satz, wenn ſchon von Prot. vielleicht nicht ſelbſt ausgeſprochen, doch die richtige Conſequenz ſeines Standpunktes wäre. Selbſt Peipers wird hier nicht mit Recht angeführt, da er nicht beſtreitet, daß nach Prot. jede Auffaſſung für das auffaſſende Subjekt wahr, ſondern nur bezweifelt, daß nach dieſem Sophiſten die Auffaſſungen der einzelnen Subjekte thatſächlich unbegrenzt verſchieden ſeyen (Erkenntnißtheorie Plato's, S. 292). Soviel ich mich erinnere, hat ſich auch Suſemihl in ſeinem Jahresberichte gegen Halbfaß ausgeſprochen, und in dem letztverfloſſenen Jahre iſt ja die gründliche und nach meinem Dafürhalten in allen Punkten ſchlagende Widerlegung von Natorp erſchienen, welcher auch Siebeck im Philol. Anzeiger rückhaltlos zugeſtimmt hat.

Wenn alſo der Verf. S. 28 behauptet, wirklich zwar könne nach Prot. für verſchiedene Subjekte an einem und demſelben Dinge Verſchiedenes ſeyn (alſo doch?), wahr aber ſey immer nur das, was allen Menſchen in gleicher Weiſe zu ſeyn ſcheine und ſcheinen müſſe (!), ſo ſpricht er damit in nicht eben geſchickter Weiſe (man vergleiche damit die klarere Formulierung bei Halbfaß S. 209 f.) eine keineswegs „allgemein" gebilligte Auffaſſung aus und ſetzt ſich überdies, wie ein Blick auf die bekannte Stelle 167 A ff. des Theätet lehrt, mit ſeinem methodiſchen Grundſatze in den entſchiedenſten und auffallendſten Widerſpruch. Aber dieſer Grundſatz ſoll zur Stütze einer Theſe dienen, durch welche der Verf., wie ſchon angedeutet, jene von Halbfaß vertretene Theſe ergänzen oder vielmehr auf einen beſondern Fall anwenden will; es ſoll nämlich aus dem Theätet hervorgehen, daß nach Prot. nur das gut ſey, was allen zuſammen, was dem Staate ſo ſcheine, daß eben auch das Gute univerſell und nicht individuell relativ ſey. Der Beweis dafür wird in zwei Stellen (p. 167 C ff. und p. 172 A ff.) gefunden, wo Prot. von einer inhaltlichen Feſtſtellung des Guten nur mit Bezug auf den Staat, nicht etwa mit Bezug auf den Einzelnen ſpreche. Indeſſen dieſe Stellen, in denen übrigens das Gerechte und ſittlich Schöne nur beiſpielsweiſe und gelegentlich mit erwähnt wird, beweiſen wohl ſchwerlich das Behauptete. Denn in der erſten Stelle wird geſagt: weiſe ſind, wie in Bezug auf Körper Aerzte und in Bezug auf Pflanzen Landwirthe, ſo 1) in Bezug auf Staaten gute Redner, 2) (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον) in Bezug auf einzelne Zöglinge die Sophiſten — weiſe nicht etwa deshalb, weil ſie den von ihnen behandelten Weſen anſtatt irriger wahre Meinungen (οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει 167 D; vgl. 167 A), ſondern weil ſie ihnen anſtatt ſchlechterer beſſere „Wahrheiten" (ἀληθείας) beibringen und dahin wirken, daß ihnen anſtatt ſchlechter gute Anſichten über das Gerechte und Schöne eigen werden. Mir bleibt es ſchlechterdings unverſtändlich, wie man auf Grund dieſer Stelle behaupten kann, die einzige poſitive Antwort, welche Prot. auf die Frage: was iſt das Gute? gebe, laute dahin, daß das, was der Staat hierüber feſt-

ſtelle, für jeden Einzelnen „wahr“ und verpflichtend werde, wann und ſo lange der Staat es dafür erkläre. Als wenn nicht mit dürren Worten in dieſer Stelle ausgeſprochen würde: 1) daß alle Meinungen über das Gute ſowohl wie über irgend etwas anderes für den jedesmal Meinenden „Wahrheiten“ ſeyen, und daß 2) der einzelne Redner zu einem ganzen Staate genau in demſelben Verhältniſſe ſtehen könne, wie der Arzt zum Kranken, der Landwirth zur Pflanze, der Lehrer zum Schüler. Wenn es hier heißt: was einem Staate gerecht ſcheint, iſt für ihn gerecht, ſo wird jeder unbefangene Leſer dieſem Satze nach allem Vorausgegangenen nur den Sinn beilegen können: die Meinung der Majorität über das Gerechte iſt eben für die meinende Majorität eine Wahrheit. Und keinen anderen Sinn hat die Stelle 172 A, die überdies gar nicht mehr zur Selbſtvertheidigungsrede des Prot. gehört, und wo zum Ueberfluſſe ausdrücklich hinzugefügt wird, daß in dieſem Punkte auch die Meinung jedes ἰδιώτης für ihn ſelbſt genau dieſelbe Berechtigung habe, wie die jedes Anderen für dieſen Anderen. Wenn der Verf. S. 25 überſetzt: was ein Staat als gerecht feſtſtellt, das iſt es auch für jeden (gr. ἑκάστῃ) in Wahrheit, ſo hätte er hinter „jeden“ in Parentheſe „Staat“ ſetzen müſſen, um nicht das Mißverſtändniß aufkommen zu laſſen, als ob hier Platon ausdrücklich ſage, das vom Staate als ſittlich gut Hingeſtellte ſey nicht nur für dieſen, ſondern auch für jeden einzelnen Bürger ohne Ausnahme das allein „wahre“ Gute. Dabei will ich noch gar kein Gewicht darauf legen, daß die Behauptung, das jedem Staate gut Scheinende ſey für dieſen gut, und kein Staat ſey in dieſem Punkte weiſer als ein anderer, eben immer noch einen contradictoriſchen Gegenſatz zu dem Satze einſchließt, gut ſey nur das, was allen Menſchen ſo ſcheine. Selbſt wenn hier Platon nicht ausdrücklich hinzugefügt hätte: οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου, und der Verf. mit ſeiner Auffaſſung im Rechte wäre, ſo hätte Prot. immer noch, auch auf dieſem Gebiete, einen individuellen und keineswegs einen univerſellen Relativismus gelehrt; nur wären die Individuen hier nicht die einzelnen ἰδιῶται, ſondern ſtatt deren die einzelnen πόλεις.

Doch davon abgeſehen! Der Beweis dafür, daß Prot. in irgend welchem Sinne einen ethiſchen Normalismus gelehrt habe, ſcheint mir eben weder erbracht zu ſeyn noch erbracht werden zu können. Im Weiteren beſchäftigt ſich der Verf. mit der Vereinbarung des nun einmal von ihm dem Prot. zugeſchriebenen „Normalismus“ mit dem im Dialoge Protagoras vorgetragenen „Naturalismus“, oder mit der Frage, wie man einmal ſagen könne, der uns angeborene moraliſche Inſtinkt leite uns beim guten Handeln, und ein ander Mal, der Staat, alſo eine Macht außer uns, gebe uns das Sittengeſetz. Nach dem Verf. ſchließt der ethiſche Normalismus im Sinne des Prot. den Naturalismus keineswegs aus, ſondern iſt vielmehr als eine nothwendige Ergänzung des letzteren anzuſehen. Ein zweiter Theil enthält „vergleichende Betrachtungen zur Ethik des Prot.“, welche vorzugsweiſe dem Nachweiſe gewidmet ſind, daß bei Kant eine analoge Doppelheit der Moralbegründung erkennbar ſey. Ich leugne nicht, daß dieſe Ausführungen für denjenigen, der etwa die oben bekämpfte Auffaſſung theilt, ganz intereſſant und leſenswerth ſeyn möchten. Dem Verſuche aber, den Sokratiſchen Glauben an das Dämonium als eine Fortbildung der naturaliſtiſchen Moralbegründung des Prot. darzuſtellen, kann ich nicht beipflichten, da dieſer Glaube ja bei Sokrates auf einer ganz individuellen, ſeit ſeinem Knabenalter wiederkehrenden Erfahrung beruht und auch nur individuelle Geltung beanſprucht, und wunderlich erſcheint die S. 53 ausgeſprochene Anſicht, „daß Platon ſelbſt im Dialoge Protagoras mit ſichtlicher und gewiß nicht ironiſch gemeinter Hochachtung von dem großen Abderiten ſpreche“.

Hannover. Dr. H. v. Kleiſt.

---

Druck der Hennemann'ſchen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Boyer.)

# Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit.*)

Von

**Rudolf Eucken.**

Der Wandel geistiger Bewegung fördert nicht nur Neues zu Tage; daß er auch dem Alten neue Bedeutung zu leihen vermag, das zeigt unverkennbar die Lage der Gegenwart. Die Philosophie des Mittelalters mit ihrem Höhepunkte, dem Thomas von Aquino, hielten wir für überwunden und begraben; was von ihr in einzelnen Kreisen fortvegetirt, dünkte mehr ein Rest der Vergangenheit als ein Bestand der Gegenwart oder gar ein Keim der Zukunft. Jetzt aber drängt sich das Frühere an der Hand weltumspannender Macht wieder in den Vordergrund des Lebens und verlangt nicht Duldung, sondern Herrschaft; es erklärt wenn nicht in Worten, so durch die That allem den Krieg, was der Fortgang der Zeit an Eigenartigem und Abweichendem erbracht hat. Es erklärt den Krieg nicht bloß der Schulphilosophie, es erklärt ihn der ganzen neuern Cultur. Denn verehrenswerth macht Thomas seinen Anhängern nicht sowohl die Lösung technischer Fragen, als die Gesammtfassung des Geisteslebens, im Besondern der Versuch, Religion und Cultur, kirchliche Lehre und wissenschaftliche Einsicht in rechtes Verhalten und feste Einigung zu bringen. So steht bei der Frage ein allgemeines Interesse auf dem Spiel; trifft der

*) Die folgende Untersuchung ist eine Umarbeitung einer Anzahl von Artikeln, welche im September 1882 in der Allgemeinen Zeitung unter dem Titel „Thomas von Aquino als Philosoph" erschienen. Mannigfach ausgesprochenes Interesse und das freundliche Entgegenkommen der verehrlichen Redaktion bewog mich die Sache wieder aufzunehmen. Die Anlage der früheren Abhandlung ist dabei im Wesentlichen geblieben, der Inhalt mehrfach ergänzt und, wie ich hoffe, vertieft, die Form durchweg umgestaltet.

Angriff die Philosophie voran, so trifft er in ihr nicht die Schul-, sondern die Weltwissenschaft. Darum befindet sich die philosophische Arbeit in engster Verbindung mit den Aufgaben des allgemeinen Lebens, wenn sie der Beschaffenheit dessen nachfragt, was als abschließende Lösung geboten wird, wenn sie in wissenschaftliche Klarheit zu heben sucht, was uns zwingt gegen jenes Dargebotene unsere eigne Stellung zu wahren.

Nun aber kann man nicht leicht einen zeitweilig zurückgestellten Gegenstand wieder aufnehmen, ohne eine Revision angewohnter Meinungen zu vollziehen. Was aus der Helle bewußten Aufmerkens trat, wird leicht von einem Gewebe unklarer, ja irriger Vorstellungen überspannen, es gilt vor allem dasselbe zu durchbrechen, um gerechter Würdigung Raum zu schaffen. So auch bei Thomas. Was verworrene Meinung und leichtfertiges Aburtheilen dem mittelalterlichen Denken überhaupt beilegt, jenes Bild, das mehr Selbstbewußtsein der Gegenwart als Kunde der Vergangenheit verräth, es überträgt sich mit allen Schiefheiten und Fehlern leicht auf den Mann, in dem die Eigenart mittelalterlicher Forschung zu gipfeln scheint. Als dunkel, verworren und abstrus wird ausgerufen, der in Wahrheit ein nüchternes Räsonnement und eine durchsichtige Darstellung, ein tüchtiges Bemühen um Präcision der Begriffe und um übersichtlichen Gang der Entwicklung bietet. Wie bloße Sache der Schule, wie ein Gehäuse klügelnden Scharfsinns, ja leerer Spitzfindigkeit wird behandelt, was in den Zusammenhängen seiner Zeit erhebliche Interessen der Menschheit vertrat und diesen Interessen mit hingebender Lebensarbeit diente. Ein weitblickender und mildurtheilender Denker, der überall nicht auf Abstoßung, sondern auf Anknüpfung ausgeht, wird gelegentlich zum Fanatiker gestempelt. In Wahrheit aber stünde es mit der gegenseitigen Verständigung der Denker besser, wenn alle mit ihren Gegnern verführen wie Thomas verfährt. Gern eröffnet er die Erörterung von Streitfragen mit einer ruhigen Entwickelung der gegnerischen These sammt ihren Gründen und Stützen. Steigen dann Bedenken auf und rechtfertigt sich die Wendung zur eignen Ueberzeugung, so geschieht das

ohne Beschwörung von Leidenschaften, ohne Aufbieten gehässiger Bezeichnungen. Wie seine Philosophie die Lehre vertritt, daß aller Haß aus Hemmung der Liebe entspringe und überall die Liebe stärker sei als der Haß, so geht seine persönliche Art durchaus dahin, anzuerkennen, nicht zu verwerfen, zu einen, nicht zu entzweien. Soll die gegenwärtige Empfehlung des Thomas seitens der kirchlichen Autorität vornehmlich dahin zielen, sein würdiges Verfahren in der Polemik als Vorbild aufzustellen, so sei solcher Mahnung aller Erfolg gewünscht. Ueberflüssig ist sie wahrlich nicht.

Aber davon ist Thomas nicht freizusprechen, daß er das Wissen dem Glauben, die freie Forschung der Autorität unterworfen hat. Gewiß nicht. Aber das Verfahren der ganzen Zeit ist nicht wohl eine Schuld des Einzelnen. Oder wollen wir Thomas vorrücken, daß er mit seiner Zeit und nicht mit dem 19. Jahrhundert denkt? Im Verhalten zu seiner Umgebung hat er weniger beengend als befreiend gewirkt. Denn bei aller Ueberordnung des Glaubens war er eifrig bedacht dem Wissen ein selbständiges Gebiet abzugrenzen. Diese Abgrenzung aber bedeutete unter jenen Verhältnissen einen Fortschritt zur Freiheit. Wie endlich ihn persönlich Freude am Wissen um des Wissens halber beseelt, das mag nur verkennen, wem rhetorische Declamation Maßstab der Gesinnung ist. Denn viel Worte von Gefühlen macht Thomas allerdings nicht.

Das alles läßt nicht vergessen, was uns von Thomas scheidet. Aber vor allem steht die Gerechtigkeit. Und die Gerechtigkeit verbietet es, das Vergangene aus modernen Empfindungen zu schätzen, alles, was nicht im Zuge moderner Bewegung liegt, von vorn herein für unerheblich, ja für thöricht auszurufen. Wer so den Gegner herabdrückt, mag in eigner Ansicht ihn leicht schlagen, aber er trifft in Wahrheit nicht den Gegner, sondern sein willkürlich entworfenes Zerrbild. Wie endlich die Auseinandersetzung mit dem Fremden der Klärung der gegenwärtigen Lage dienen soll, wenn nicht jedwedes mit vollem Einsatz auftritt, das ist nicht zu ersehen.

Eine Würdigung des Sachverhaltes aber kann zwiefache Wege einschlagen. Sie kann zuerst den innern Aufbau des thomistischen Systems verfolgen und das Gefüge auf die Festigkeit seines Zusammenhaltes prüfen; sie mag sodann die Ergebnisse erwägen und ein Urtheil über ihre Gültigkeit anstreben. Damit zerlegt sich unsere Untersuchung naturgemäß in zwei Hauptabschnitte.

Seiner allgemeinen Art nach gehört unzweifelhaft Thomas nicht sowohl zu den schaffenden als zu den ordnenden Geistern. Er hat nicht wie ein Plato in eine neue Welt ursprünglichen Lebens geführt, nicht wie ein Kant den überlieferten Bestand der Erkenntniß einer durchgreifenden Umwandlung unterzogen; er arbeitet mit gegebenen Faktoren; Mannigfaches zu verbinden, Verschiedenes auszugleichen das ist sein Lebenswerk. Indeß bedeutet das nicht von vorn herein ein Geringes. Waren die einzelnen Faktoren bedeutsam, entsprang die Verbindung einem Bedarf der Menschheit, ist die Zusammenfügung haltbar, so könnte das Ganze immerhin verehrungswürdig sein. Wer nicht Cäsar ist, braucht darum noch nicht unter die große Menge zu fallen.

Das letzte Ziel des Thomas ist allbekannt. Christenthum und natürliche Welt in feste und enge Beziehung zu setzen, und zwar nicht in bloßem Entwurf, sondern in durchformender Ausführung, das war sein Anliegen. Alt wie diese Aufgabe war, eine besondere Gestalt hatte sie eben jetzt gewonnen. Das alte Christenthum zeigte sich zunächst mehr darauf bedacht, gegenüber der vorgefundenen Cultur seine Eigenthümlichkeit durchzusetzen als sich dieselbe innig zu verbinden. Als es aber später die Weltherrschaft gewann, war ein positives Verhältniß zur Cultur mit Nothwendigkeit herzustellen. Das auf philosophischem Gebiet zu leisten, mochte dem Riesengeiste eines Augustin nicht unmöglich dünken, für die Idee einer christlichen Philosophie im strengern Sinne ist er zuerst eingetreten. In gewaltiger Weise ringt er darnach, die vom Christenthum behaupteten Thatsachen zu kosmischen Wahrheiten zu erweitern, die Ueberzeugung von einem alldurchwaltenden persönlichen Geist mit allgemeinen Gesetzen der Vernunft und Natur untrennbar zu einen. Aber was immer seine Lösung gelte, Augustin's

Weise ist blitzartig und stürmisch; die Umrisse in großen Zügen zu entwerfen versteht er weit besser als sie zu gleichmäßiger Ausführung zu bringen. So entbehrte die erste Hälfte des Mittelalters eines gegliederten Systems, in dem sich Religion und Cultur mit einander verglichen hätten; es fehlte eine den Reichthum des Daseyns aufnehmende wissenschaftliche Ueberzeugung. Wachsender geistiger Drang ließ das mehr und mehr als einen Mangel empfinden, die Erweiterung des Horizonts durch die Kreuzzüge steigerte das Verlangen, und nun schien die Gunst des Geschickes volle Befriedigung zu verheißen, indem sie dem Abendlande die fast ganz entschwundenen Schriften des Aristoteles wie einen neu entdeckten Schatz zuführte. Ein allseitig entwickeltes wissenschaftliches Weltbild bot Aristoteles ohne Zweifel; ließ es sich der christlichen Ueberzeugung anfügen, so mochte der gesammte Weltinhalt zum Christenthum in nähere Beziehung treten, sich ein allumfassendes Gedanken- und Culturſystem christlicher Art erbauen. Diese Aufgabe war es, welche Thomas ergriff; sehen wir, wie er sie näher verstand und wie er sie löste.

Was Thomas an Verschiedenem zusammenbringen wollte, wollte er unzweifelhaft in seinem ursprünglichen Bestande zusammenbringen. Aber diesen Bestand durch kritische Arbeit aus dem Inhalt der Ueberlieferung herauszuschälen, ihn von allen Zuthaten der Folgezeit zu befreien, kam dem mittelalterlichen Forscher nicht in den Sinn; er nahm ihn mit voller Unbefangenheit in der veränderten Fassung auf, welche der Lauf der Jahrhunderte unvermerkt gewirkt hatte. Das gilt besonders vom Christenthum. Ihm war vornehmlich viel Neuplatonisches zugeflossen, bei einzelnen Denkern, ja Richtungen so viel, daß man fragen kann, ob nicht mehr das Christliche in den Neuplatonismus als das Neuplatonische in das Christenthum eingetragen sei. Im Ausgang hatte das Alterthum noch einmal seine Kraft zu einer weltumspannenden Gedankenschöpfung zusammengenommen; es erzeugte jenes wundersame System Plotin's, über dessen letzten Werth das Urtheil heute fast noch eben so schwankt wie zur Zeit seines Entstehens, dessen überaus tiefen Einfluß auf die Begriffe und mehr

noch auf das Gefühlsleben der Menschheit aber nur leugnen kann, wer die Geschichte nicht kennt. Dieses System gab alle Mannigfaltigkeit als Glied und Stufe eines einzigen Processes und zwar eines Denkprocesses; den Kerngehalt desselben aber rückte es so weit über alle Erscheinung hinaus, daß alles Diesseitige nur als Gleichniß der ächten Wahrheit gelten durfte. Vor alles Besondere trat hier ein Ganzes, vor das Ruhende ein Thätiges, vor das Aeußere ein Inneres. Mit dem Gedanken reiner Geistigkeit erwuchs eine auf sich stehende Innerlichkeit, ein reines Fürsichsein.

Alles das aber entfaltete sich nicht in einzelstehenden Sätzen, sondern in zusammenhängender Durcharbeitung, in einem gegliederten Ganzen, das in strengerm Sinne als irgend eine der vorangehenden philosophischen Lehren System heißen mag.

Diese neuplatonischen Ideen brachten dem Christenthum eine allbefassende Weltansicht geistiger Art, sie wirkten zur Ordnung und Gliederung des Lebens und Denkens, sie drängten, die Daten in Gedanken, das Geschichtliche in's Ewige, das Ethische in's Allgemeingeistige zu verwandeln. Thatsächlich haben sich beide Welten innig verwoben. Wie das Christenthum Weltreligion und Weltmacht nur in Aneignung griechischer Cultur und römischer Organisation geworden ist, so hat es sich zur Weltbegreifung nur mit Hülfe des Neuplatonismus entwickelt.

Auf der Verschmelzung beider Mächte beruht jenes Ineinander geschichtlicher Daten und ewiger Wahrheiten, in dem Augustin die Lösung der Weltprobleme sucht, das von ihm aus Behauptung der Kirche wird und das vornehmlich dem mittelalterlichen Geistesleben seinen Charakter gibt. Ueber Augustin hinaus aber war der Einfluß des Neuplatonischen verstärkt durch die wohl dem fünften Jahrhundert angehörigen Schriften des Dionysius, welche den Gehalt des Christenthums ganz und gar mystischer Speculation einfügten und solche Ablenkung von dem Altchristlichen um so eher durchsetzten, als der unkritische Sinn des Mittelalters sie als eine bis in die apostolische Zeit zurückreichende Lehre verehrte. So war das Christenthum, dem Thomas' Glaube galt,

gegen das anfängliche nicht unerheblich weiter geführt und umgewandelt.

Aber auch die Lehren des Ariſtoteles hatte die ſpeculative und myſtiſche Gedankenwelt nicht unberührt gelaſſen, ſie hat dieſelben mehr in's Weiche, Stimmungsvolle, Religiöſe gebildet, als zum Sinn des Mannes paßte, deſſen baumeiſterliches Denken und Wirken klar und feſt in dieſer Welt ſtand. Der Neuplatonismus hatte geradezu eine Art gemeinſamer Atmoſphäre geſchaffen, einen Gedankenkreis, in deſſen traumhaftem Weben alle Elemente etwas Bewegliches, ja Fließendes annahmen. Schien hier alles Wirkliche nicht ſowohl bedeutend durch das, was es unmittelbar enthielt, als durch das, was es anzeigte und ahnen ließ, ſo verſchliffen ſich alle Ecken und Kanten der Thatſachen, es gab nichts Starres, was der Verſöhnung auch des Verſchiedenartigſten widerſtehen konnte, ſobald das Intereſſe der Religion und des Gemüthes dieſelbe heiſchten.

Die Verbindung von Ariſtoteles und Chriſtenthum, die demnach principiell keine Schwierigkeiten bot, war auch thatſächlich ſchon in Angriff genommen. Zu Islam und Judenthum war der Philoſoph ſeit Jahrhunderten in enge Beziehung gebracht, unter den abendländiſchen Chriſten hatte Albertus Magnus das Werk in großem Zuge begonnen. Was hier zu leiſten blieb, war eine ſyſtematiſche Verbindung beider Welten der ganzen Ausdehnung ihres Inhalts nach, eine ſichere Verflechtung vom Großen bis in's Kleine. Eben das aber war für die wiſſenſchaftliche Arbeit nicht nur, ſondern für das Kulturleben die Hauptſache. Stand die Aufgabe des Thomas im Zuſammenhange der Entwicklung, an Eignem zu leiſten blieb ihm genug übrig.

In welchem Sinne Ariſtoteles in die Verbindung eintrat, iſt bekannt. Nicht als ein Denker neben andern, ſondern als der Philoſoph ſchlechthin, nicht ſo ſehr als wiſſenſchaftliche Höhe einer beſondern Zeit, ſondern als Gipfel aller auf eigne Kraft geſtellten Vernunftforſchung. Man ſehnte ſich nach reicherer Fülle und nach feſterem Zuſammenhange des Wiſſens. Nun wohl; er brachte einen überwältigenden Reichthum des Stoffes in gleichmäßiger

Durcharbeitung und sicherer Verkettung; er brachte ein Ganzes, das sich wie einen Abschluß gab, das keine offnen Probleme, keine Anweisungen auf zukünftige Leistung bot, das somit dem der Annahme einer überlegenen Autorität geneigten Mittelalter wie entgegenkam.

Demnach bedeutet der Bund von Aristoteles und Christenthum die Vereinbarung entwickelter Vernunfterkenntniß mit der religiösen Ueberzeugung. Die Art der Vereinbarung aber ist die, daß jedes Gebiet ein eigenthümliches Recht erhält, daß sie mit einander aber Stufen der einen Wahrheit bilden. Die gemeinsame Vernunft und ihr Vorwurf, die Natur und die Profangeschichte, bildet den Anfang von Erkennen und Sein; darüber erhebt sich die Welt des Christenthums, die nicht aus der Vernunft abgeleitet, wohl aber, wenn einmal durch Gnade gesetzt und erschlossen, Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung werden kann.

Höheres und Niederes sollen sich weder stören noch gleichgültig nebeneinanderliegen, indem das eine Umriß, das andere Vollgestalt, das eine Andeutung, das andere Verwirklichung bedeutet. „Das göttliche Recht bricht nicht das menschliche." „Die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern vollendet sie." „Die Vernunft ist die Vorläuferin des Glaubens." Auf seinem Gebiete hat hier auch das Niedere einen eigenthümlichen Werth. Ein eigentlicher Widerspruch von Wissen und Glauben soll nirgends eintreten. So verhalten sich Vernunft und Offenbarung weit freundlicher zu einander als z. B. bei Luther, den energischeres Bestehen auf dem Unterscheidenden des Christenthums dazu drängt, immer von neuem den schroffen Gegensatz von Gnade und Natur hervorzukehren.

Aber das Reich der geschichtlichen Offenbarung, das Reich der Gnade, bringt noch nicht den letzten Abschluß; über ihm wölbt sich das Reich der Herrlichkeit (gloria); es eröffnet sich eine Aussicht auf unmittelbare Anschauung des Höchsten. Und zwar eröffnet sie sich auf jenem Gebiet der Mystik, welches das mittelalterliche Gefühlsleben zu reinstem Ausdruck bringt. Aber die Stufenfolge wird auch hier wohl behütet. Denn in jenen Stand innerer Verklärung trägt nicht der freie Aufschwung individueller

Initiative, sondern der Weg dahin führt durch die kirchliche Ordnung. Wohl ist dieses Gebiet mehr Sache der Hoffnung als des Besitzes, aber der Verinnerlichung der gesammten kirchlichen Ordnung frommt es, daß sich über den geschichtlichen Daten eine zeitlose Offenbarung, über dem vermittelten ein unvermitteltes Erkennen des Höchsten aufthut, der Befreiung von Härten und Mißständen geschichtlicher Lage, daß all ihr Gehalt sich schließlich als Gleichniß einer unsichtbaren Ordnung darstellt. So liegen bei Thomas drei Welten übereinander, die der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit (natura, gratia, gloria). Dabei vergißt er nicht zu bemerken, daß wenn sich uns die Wahrheit auf verschiedenen Wegen erschließt, sie in Gott eine einzige sei.

Inhalt und wissenschaftliche Begreifung dieser Welten gilt aber als in der Hauptsache durch die Vergangenheit in die rechte Bahn gebracht. Was Augustin, was Dionysius (Plotin kennt Thomas nur durch Vermittelung), was Aristoteles aufgestellt, einer Neubearbeitung zu unterziehen, etwa in der Art wie Leibnitz Christenthum und Naturwissenschaft im Interesse einer innigen Vereinigung bis in die einzelnen Begriffe umdachte, das kommt Thomas nicht in den Sinn. Nicht daß er sich sklavisch gefangen gäbe und das Ueberkommene bis auf's Wort wiederholte, er hat ein eignes Urtheil und scheut sich nicht, dasselbe gelegentlich auch gegen das Empfangene zu richten. Aber seine Art ist anschmiegend und nachlebend, er denkt sich in den Andern hinein und spinnt dessen Fäden weiter wie eigne.

Aber wenn sein Denken mit gegebenen Elementen arbeitet und wenn die allgemeine Regel der Verknüpfung feststand, der Durchführung blieb außerordentlich viel zu thun übrig. Denn so wie die Systeme unmittelbar zusammentrafen, schienen hier Lücken, dort Widersprüche in Hülle und Fülle zu entstehen. Bei vielen wichtigen Problemen — denken wir nur an die psychologischen und die ethischen Lehren — brachte jedes System eine Antwort principieller Art; diese Antworten in einen Zusammenhang, in eine aufsteigende Reihe zu bringen, das war eine verwickelte Sache, sobald das Eingehen in die Mannigfaltigkeit des Besondern Ernst

wurde. Das aber wurde es bei Thomas. Denn er ist kein bloß entwerfender oder aphoristischer Denker; was er ergreift, will er vollständig ausführen; solches Streben aber verbreitet er über das ganze Gebiet der Erkenntniß. So bedurfte der überkommene Stoff allerdings der Verarbeitung, in die erstrebte Form war er nur zu bringen durch gegenseitige Handbietung sondernder und verbindender Thätigkeit. Denn zunächst war auseinanderzusetzen, was hieher und dorthin gehöre, war vor allem die Grenze zwischen der natürlichen Vernunft und der Offenbarung scharf zu ziehen; alsdann aber galt es, das auf Einen Platz Gewiesene unter sich zu verknüpfen und als Ganzes dem System des Erkennens einzufügen.

Jede dieser Aufgaben bildet sich ein entsprechendes wissenschaftliches Verfahren. Dort entfaltet sich scharfsinnige Distinction der Begriffe, hier eine weitverzweigte Syllogistik.

Das Hauptmittel zu sondern und scheinbare Widersprüche zu lösen war die Verästelung der überkommenen Begriffe, der Nachweis, daß das gewöhnlich als einfach Genommene eine mehrfache Bedeutung habe. Durch eine bis in die Elemente zurückgreifende Auseinandersetzung hoffte Thomas eine gehörige Scheidung des Verworrenen zu erreichen und die im Zusammentreffen der verschiedenen Welten entstehenden Gegensätze zu überwinden. Solches distinguirende Verfahren zeigt sich im großen Ganzen, wie in der principiellen Scheidung des Weltlichen und des Geistlichen, sowie in der Interpretationsmaxime, neben dem buchstäblichen Sinne der Bibel noch drei verschiedene Arten geistigen Sinnes anzunehmen; es zeigt sich nicht minder an unzähligen Einzelproblemen und Grundbegriffen. Schwerlich hat irgend ein Denker vor Thomas mit solcher Hartnäckigkeit widerstreitende Systeme durch den Nachweis zu versöhnen gesucht, der Gegensatz sey nur ein scheinbarer; was zunächst wie feindlich aufeinanderstoße, könne sehr wohl neben einander bestehen, da die Zwietracht nicht den Kern der Sache betreffe, sondern bei wesentlicher Uebereinstimmung über das Ziel der eine diesen, der andere jenen Weg einschlage, der eine den Gegenstand in dieser, der andere in jener Beziehung nehme. Das letzte Urtheil über solches distinguirende Verfahren sei vorbehalten;

daß damit ein tüchtiges und nicht unfruchtbares Stück Arbeit geleistet, daß manche wichtige Unterscheidung für die Dauer gewonnen, daß das ganze Begriffssystem weiter verzweigt und verfeinert ist, das steht außer Zweifel. Manche, die für die Scholastik nur Tadel haben, würden in arge Verlegenheit gerathen, wenn ihren Begriffen und Worten entzogen würde, was Werk der Scholastik ist.

In entgegenstehender Richtung, zur systematischen Verknüpfung der Erkenntniß, wirkt kräftige Ausbildung und fortlaufende Verwendung des syllogistischen Verfahrens. Es diente, die Gedanken in ihre Voraussetzungen und Folgen zu entwickeln, zwischen den einzelnen Punkten Bindeglieder aufzuweisen und die zerstreuten Sätze zu verketten. Auch hier hat Thomas Hervorragendes geleistet. In der Bildung großer Schlußreihen, dem Herstellen von Berührungen, dem Verbinden einer weiten Mannigfaltigkeit wird er von wenig Denkern übertroffen. Hinsichtlich der Form aber darf sein syllogistisches Verfahren einfach und klar heißen; wer dem Mittelalter abstruses und verworrenes Schlußfolgern vorwirft, wird seine Beispiele anderswo suchen müssen als bei Thomas.

Um das aus solchem Stoff und in solchem Gefüge errichtete System unbedeutend zu nennen, müßte man nach Maßstäben messen, vor denen wenig bestehen könnte. Ein ungeheurer Umkreis ist in Interesse und Arbeit der Wissenschaft aufgenommen. Die Anerkennung mehrerer Welten, die Stufenordnung der Zwecke gestattet verschiedenartigsten Aufgaben zu entsprechen. Zeitliches und Ewiges, Geschichte und Natur, Menschliches und Außermenschliches, Alles findet hier Geltung, ohne daß es einander zu stören scheint. Alle Fülle ist einem weitschichtigen, aber nicht unübersehbaren Bau eingefügt. Einende Begriffe durchziehen das Ganze, aber zugleich hat jedes Einzelne seine besondere Stelle, an der es zu Hause und zu Rechte ist. Wenn auch das Mannigfache mehr neben einander gebreitet und an einander gereiht, als aus einer leitenden Idee entwickelt wird, es bleibt das Verdienst einer weiten Anlage und einer umsichtigen Abmessung. — Der Einigung dient vor allem die Idee einer ununterbrochenen Stufenfolge der Dinge,

sie läßt das All als wohlgeordnetes Reich erscheinen. Inmitten der Wesensleiter befindet sich der Mensch, aber an einer bedeutsamen Stelle, so daß er nicht bloß Eines neben Anderen ist. Denn in ihm trifft Sinnliches und Geistiges zusammen, er steht an der Grenze von Zeit und Ewigkeit. Ja wie ein Auszug des Alls faßt er alle Kräfte in sich und darf daher mit Recht Mikrokosmus heißen. Da nun das Zusammentreffen des Verschiedenen eine Aufgabe stellt und eine Entscheidung verlangt, da die Natur dem Geist zu unterwerfen ist, so erwächst hier ein Wirken und Kämpfen, das in das Geschick des Ganzen eingreift. Es findet sich insofern das Menschengeschlecht in centraler Stellung, nicht aus eignem Recht, wohl aber aus den Zusammenhängen des Alls und der göttlichen Ordnung. Die gemeine Zwecklehre, welche ohne Weiteres den Menschen für sich als Mittelpunkt der Welt behandelt, hat in Thomas keinen Anhänger. Aus alttestamentlichen Stellen sucht er jene Lehre lieber durch gewagte Deutung zu entfernen als daß er sich in seinen philosophischen Ueberzeugungen beirren läßt.

Eine weihevolle Stimmung umfängt das Ganze. Wie in einem gewaltigen Dome, der alles Edle aufnimmt, steigen wir von dem Vorhofe der Welt zum Heiligen, um ein Allerheiligstes zu erwarten. Das Niedere birgt schon, wenn auch schlummernd, die Sehnsucht nach dem Höhern und bekundet sie durch geheimnißvolle Zeichen und Ahnungen. Alle Stufenordnung der Zwecke schaut schließlich nach dem Einen Ziele der göttlichen Herrlichkeit. Wie ein Tempeldienst mag daher auch die Wissenschaft erscheinen. Daß aber die Weltanschauung des Thomas auch eine künstlerische Gestaltung erlaubt, das zeigt Dante's großes Werk. Denn Thomas ist es, dem es seine philosophischen Grundlagen entlehnt.

So sind wir entfernt davon das System des Thomas gering zu achten. Aber mit Allem, was wir bereitwillig anerkennen, was wir besonders in Hinsicht auf die geschichtliche Lage werthschätzen, ist keineswegs entschieden, wie wir uns heute zur Sache zu stellen haben.

Von welchem Punkte aus aber sollen wir beginnen uns darüber zu vergewissern? Wir meinen, von keinem andern als dem,

der am meisten charakteristisch für Thomas ist, von der engen Verknüpfung aristotelischer Philosophie und christlicher Lehre. Ob diese Verknüpfung haltbar sei, muß vor allem in's Reine kommen, damit sich ein Urtheil über Thomas' Beginnen und Leisten bilde.

Daß Aristoteles im Mittelalter dem Christenthum wohl vereinbar schien, ist leicht begreiflich; nur heißt die Meinung einer Zeit verstehen nicht die Sache zugestehen. In der allgemeinsten Fassung der Welt und in der Schätzung des Lebens dünkte Aristoteles christlicher Art geistesverwandt, ja ein Vorläufer des Christenthums. Er müßte nicht Schüler Plato's sein, wenn ihm nicht geistige Kraft und vernunftvolles Gestalten den Kern des Seins bedeuteten. Nicht in die äußeren Güter, nicht in die Lust, sondern in geistiges Wirken, in thatkräftige Darstellung einer vernünftigen Natur setzt er die Glückseligkeit. Das Gute ist ihm um des Guten willen werthvoll und außer allem Vergleich mit allen anderen Gütern. In dem Weltgeschehen erkennt er ein Wirken göttlicher Macht und versagt auch dem Menschengeiste nicht alle Theilnahme an ewigem Sein. Wohl steht ihm die Welt im Vordergrunde und vornehmlich als ihr innewohnend beschäftigt ihn das Göttliche, aber eben dadurch entfiel alle Gefahr eines Zusammenstoßes mit den Glaubenswahrheiten des Christenthums, ja es konnte seine Zurückhaltung sich als eine Selbsteinschränkung der Forschung ausnehmen, welche der höhern Welt des Christenthums völlig freien Platz ließ. Der Inhalt jener Forschung mochte aber um so mehr als bleibende Höhe aller Vernunfterkenntniß gelten, als Aristoteles, wenn auch mit seinem Denken in den Zusammenhängen griechischen Lebens wurzelnd, durch sein Streben nach rein begrifflicher Gestaltung und Begründung den Eindruck der Abhängigkeit von einer besonderen geschichtlichen Lebensform abgestreift hatte. So wenig seine Lehren Ergebnisse freischwebenden Denkens sind, sie verrathen nicht sofort durch einen bestimmten Erdgeschmack die Zugehör zu diesem besonderen Boden. Sie können einer für scharfe Erfassung geschichtlicher Eigenthümlichkeit wenig befähigten Zeit ganz wohl zeitloser Ausdruck allgemeiner Vernunfterkenntniß dünken. Haben sie doch auch angesehenen Forschern

der Neuzeit, wie einem Trendelenburg, als Höhepunkt aller philosophischen Leistungen gegolten.

Aber bei alledem können wir nun und nimmer glauben, daß Aristoteles als Ganzes bei Thomas im Sinn des Aristoteles verstanden wird, nicht glauben, daß seine Lehre sich in ein durch den Gedanken des Uebersinnlichen beherrschtes System gliedmäßig einfügen läßt.

Wohl finden sich bei Aristoteles gelegentlich Aeußerungen, nach denen eine übersinnliche Welt neben der Erfahrung zu stehen scheint, wohl läßt sich gelegentlich ein Verlangen nach höhern Lebensordnungen aus ihm heraushören; wir leugnen es nicht. Aber daß diese Stellen die obwaltende Eigenart des Aristoteles ausdrücken, das leugnen wir auf's Bestimmteste. Entscheidend für das Wesen eines Denkers ist das Ganze seiner Arbeit, das Gefüge seiner Begriffe, die Eigenart seiner Methode. Und in dem allen ist Aristoteles durchaus Philosoph der Immanenz. Die nächste Welt ist ihm ein eng zusammenhängendes und wohlgeordnetes Vernunftganzes. Was er an Gegensätzen annimmt, auch der Gegensatz des Irdischen und des Himmlischen, fällt ihm in diese Welt hinein. Wie er die platonische Scheidung eines Diesseits und Jenseits ablehnt, so kennt er keine Richtung des Interesses auf ein Jenseits, keine Bildung des Menschen für ein Jenseits. Was er an Ewigem verehrt, ist von diesem Leben aus zugänglich; eine individuelle Unsterblichkeit kann nur künstliche Interpretation in ihn hineinsehen. Gerade darin, daß sich die unmittelbare Welt aus eignen Zusammenhängen als vernünftig darstellt, daß die Dinge im Wirken ihr ganzes Wesen, ihre innerste Seele erschließen oder vielmehr erst gewinnen, daß das Sein keinen dunklen Grund hinter oder über der umgebenden Welt verbirgt, sondern daß es in dem, was da geschieht, seine ganze Fülle erschöpft; eben darin liegt das Eigenartige des Aristoteles, das seiner Forschung in Inhalt und Form ein unterscheidendes Gepräge gibt. Ob alle seine Aeußerungen sich genau in der Consequenz jener Weltanschauung halten, darüber mag man streiten; was der Kern seiner Lehre, das leidet keinen Streit. Wäre richtig was die

thum, welche auf Grund einzelner herausgerissener Stellen den Aristoteles zu einem Vorläufer des Christenthums, ja zu einem halben Christen machen, man könnte ziemlich aus jedem Philosophen je nach Wunsch einen Christen oder Buddhisten, einen Juden oder Mahomedaner formen.

Solches Unternehmen der Versöhnung läßt sich überhaupt nur so lange erörtern, als die Betrachtung bei den allgemeinsten Umrissen des Systems verweilt. Bei abstrakten Erwägungen finden sich leicht Zufluchtsorte für verschiedene Möglichkeiten. Aber der Zweifel schwindet, sobald wir uns dem charakteristischen Inhalt der einzelnen Gebiete zuwenden. Christliches und Aristotelisches zeigt sich hier durchgehend in vollem Gegensatze. Wenn z. B. der aristotelische Staat alles menschliche Vernunftleben zur Verwirklichung bringen will, wenn er die selbstgenugsame (αὐταρκής), keiner Ergänzung bedürftige Gemeinschaft bildet, wenn er wie alle Lebensinteressen, so auch die religiösen in seinen Bereich zieht, so sollte es kein Widerspruch seyn, daneben und darüber ein Gebiet kirchlicher Ordnung zu stellen oder auch nur die Lebensaufgaben zwischen Staat und Kirche zu theilen? Und wie vereinigt sich mit der antiken Hingebung an den Staat, als die Gemeinschaft, welche den Menschen zum Menschen entwickelt, jene Lebensstimmung, die wie Thomas oft und gern thut, das Jenseits „Vaterland" nennt, hier keine bleibende Stätte hat? Ueberhaupt aber ist Handeln und Erkennen bei Aristoteles von Grund aus anders beschaffen als in der christlichen Welt. Jegliches Thun findet in dem Thun selber, in der Entfaltung der Kraft sein Ziel und seine Freude. Das praktische Handeln ist Verwirklichung der Vernunft in der Natur, Darstellung innerer Kraft in dem Stoff der Sinnlichkeit. Durch solches Handeln erst erreicht der Mensch die Höhe seines Wesens. Damit erhält sichtbares Wirken, erhalten die äußern Bedingungen und Umgebungen einen so mitbestimmenden Einfluß, daß schon das spätere Alterthum daran Anstoß nahm, wie z. B. Plotin's Lehren sich dagegen in fortwährendem Protest befinden. Und diese Lehre sollte sich so einfach an die christliche anschließen, welche das Handeln völlig in eine Innenwelt ver-

legt und gegenüber der Gesinnung alle äußere Leistung für gleichgültig erachtet?

Was aber das Erkennen angeht, so sei nur dessen gedacht, daß Aristoteles volles Vertrauen zur Vernunft besitzt, daß nie einem andern Denker seines Ranges die Ueberzeugung, mit der Arbeit inmitten der Wahrheit zu stehen, so unmittelbare Gewißheit, so sichere Grundlage des wissenschaftlichen Verfahrens gewesen ist. Wer übertrifft ihn in dem Streben, einen abschließenden Zusammenhang zu ermitteln, von der Thatsache zu den Gründen, dem „Daß" zu dem „Warum" vorzudringen? Solches Streben aber ruht doch auf der Ueberzeugung, die Vernunft habe wo immer einen Vorwurf und ein Interesse, da auch ein Vermögen der Entscheidung. Läßt sich mit solcher Ueberzeugung das Verlangen nach einer Offenbarung im christlichen Sinne verbinden, oder ist dieses nicht vielmehr aus tiefster Erschütterung des Glaubens an die Vernunft entsprungen? Oder läßt sich etwa das Abkommen treffen, daß bis zu einem Grenzpunkt die Vernunft Vertrauen verdiene, jenseits desselben aber allein die Offenbarung das Wort habe? Ja, das wäre möglich, wenn sich die Gebiete wie räumlich gegen einander abgrenzen, sowie das Innere des Menschen mit seinen Strebungen und Gefühlen in Stücke theilen ließe. Aber eine solche Theilung wird eine ursprüngliche und aufstrebende Ueberzeugung eben so wenig zugeben wie die ächte Mutter bei Salomo. Die äußere Welt mag in souveräne Theile zerfallen, das Geistesleben ist nun einmal in der Wurzel einheitlich angelegt und duldet kein bloßes Nebeneinander. Was sich hier in der Ausdehnung einen Abzug gefallen läßt, müßte auch darauf verzichten innerlich ein Ganzes zu sein und als Ganzes zu bewegen. Gibt man freilich den Zusammenhang des Ganzen auf und verzichtet man auf das Principielle an den Dingen, so mag sich eine leidliche Zusammenfügung ganz wohl erreichen lassen. Denn wenn einmal der gewaltige Bau in Stücke zerschlagen ist, so mögen die einzelnen Steine sich hier und da anbringen lassen, so mag das Eigenthümliche jeder Art genügend zurücktreten, um eine Verbindung mit Fremdem zu

gestatten. Nur fragt sich, ob das Einzelne, das so aus dem Ganzen herausträte, unverändert bliebe und nicht gerade das einbüßte, was am meisten Werth und Kraft besitzt. Und auf das Ganze als Ganzes wäre für alle Fälle verzichtet.

Die Eigenart der aristotelischen Philosophie erkennen heißt in Wahrheit ihre Angliederung an ein christliches Gedankensystem ausschließen. Denn kein anderes System ist so sehr griechischem Boden verwachsen, so daß nur Umsetzung in schattenhafte Abstraktion es davon ablösen kann. Aber eine solche Erkenntniß fehlte nicht nur Thomas; das ganze ältere Christenthum hatte von seinem eignen Verhältniß zur griechischen Philosophie keine zutreffende Vorstellung. Dazu war der Gehalt beider Welten noch lange nicht objektiv genug geworden, als daß man die eine gegen die andere klar und scharf hätte abmessen können. So entschied das Interesse der eignen Arbeit. Stellten die einen sich schroff entgegen, so faßten die Anknüpfenden den Abstand erheblich geringer als er thatsächlich ist. Denn in Wahrheit liegt eine weite Kluft zwischen dem Christenthum und einer Denkart, deren Hauptvertreter Plato, Aristoteles, Plotin einmüthig die Form für den allbeherrschenden Werthbegriff erklären, alle geistige Entwicklung vom Erkennen erwarten, von einem radikalen Bösen innerhalb des Geistes nichts wissen, das Ewige sich gleichmäßig über den Lauf der Geschichte verbreiten, nicht in Eines Person und in Eines Lebenswerke gipfeln lassen. Wenn diese Punkte den altchristlichen Denkern einzeln selten, in ihrem Zusammenhange aber nicht einmal einem Augustin zum Bewußtsein kamen, so urtheilte man aus allgemeinem Eindruck zutreffender über die Geistesverwandtschaft der einzelnen Philosophen mit dem Christenthum. Daß Aristoteles mit seiner Abweisung eines Jenseits, mit seiner engen Verkettung des Geistigen und des Sinnlichen, mit seinem Interesse für die Natur von jenen Dreien dem Christenthum am fernsten stehe, darin waren die meisten einig.

Wenn Thomas darüber anders dachte, wenn er alle Arbeit daran setzte, Aristotelismus und Christenthum zusammenzubringen, so konnte das nur geschehen, weil ihm beider Welten Eigenart nicht in ihrer lebendigen, treibenden und abstoßenden Kraft gegen-

wärtig war, weil sich viel weniger auf ein Erfassen vom Princip her, auf ein Aneignen der letzten Triebfedern als auf ein Nebeneinanderausbreiten und Zusammenbringen der einzelnen Ergebnisse sein Mühen richtete. Hätten ihm die einzelnen Welten in der ganzen jugendlichen Frische, in dem Stande des Werdens, und nicht in einer verblaßten, wir möchten sagen greisenhafteren Gestalt vorgelegen, wären sie ureignem Ringen und Sorgen erwachsen und nicht auf Autorität angenommen, durch Gelehrsamkeit übermittelt, er hätte nicht als Christ große Gebiete des Seins einer fremden, ja feindlichen Philosophie preisgeben, nicht als Aristoteliker jenseits der vernunftdurchforschten Welt eine andere Stätte des Geschehens zulassen dürfen.

So hat er nicht durch seine Vermittelung die Gegensätze versöhnt, sondern an ihre Versöhnung denken konnte er nur, weil sich ihm ihre Schärfe von vorn herein abgebrochen hatte. Was ihm möglich schien, war in der That unmöglich, und das Unmögliche kann auch ein doctor ecclesiae nicht leisten.

Der Mißstand der Gesammtanlage wurde nun aber eine fortdauernde Quelle von Fehlern im Einzelnen. Wir sahen, daß Thomas seinen Plan nicht nur entwerfen, sondern auf allen besondern Gebieten, an jedem einzelnen Probleme durchführen wollte. Dabei mußte der beschwichtigte, nicht überwundene Gegensatz an jeder Stelle von neuem hereinbrechen. Thomas Arbeit fand so Aufgaben über Aufgaben, und sie hat sich an ihnen tapfer genug erwiesen. Aber unüberwindlich blieb das Mißverhältniß, daß sich vereinbaren sollte, was im Grundtriebe auseinanderstrebt und im Unterscheidenden der Richtung seine Größe hat. An der ehernen Nothwendigkeit der Sache zerschellten auch die glänzendsten Leistungen des Scharfsinns. Hier wie so oft beim Suchen von Versöhnung zeigte sich die Ohnmacht aller subjektiven Kraftentfaltung gegenüber der objektiven Macht der Dinge; ja gerade deswegen, weil Thomas bedeutendes aufzubieten hatte, weil er mit so zäher Energie die leitenden Gedanken in alle Fülle des Stoffes einsenkte, mußte sich der sachliche Widerspruch steigern, die Irrung um so tiefer eingraben.

Denn verhängnißvoll in menschlichem Streben wird ja nur das Große, wenn es auf falsche Bahnen geräth, während das Kleine, wie ohne Nutzen, so ohne Gefahr vorüberzieht.

Die eminente syllogistische Kraft des Thomas brachte die Versuchung, sich dem einfachen und unmittelbaren Eindruck der Dinge zu entfremden und im Ausspinnen langer Folgerungen den schlichten natürlichen Sinn mehr und mehr aus dem Auge zu verlieren. Vielseitige Verknüpfung mag die Begriffe unbemerkt verschieben, sie allmählig einer andern Bedeutung zuführen als sie zu Beginn hatten.

Nicht anders erging es dem distinctiven Verfahren. Nicht geleitet durch lebendige Anschauung des Ganzen erlag es der Gefahr, gegen reale Gegensätze bloße Spaltung verschiedener Bedeutungen aufzubieten, schwere Kämpfe um große Fragen für bloßen Wortstreit auszugeben, thatsächlich einander widerstehende Lösungen lediglich wie verschiedene Fassungen oder Seiten derselben Ueberzeugung zu behandeln. Wo daher der Scharfsinn dialektische Triumphe feiert, scheint die Sache geordnet; ein Einwand braucht nur aufzutreten, und es ist schon eine neue Unterscheidung bereit, ihm die Spitze abzubrechen. Mit solchen logischen Mitteln ausgerüstet mag der Denker geradezu unangreifbar scheinen; auch das Fremdartigste kann er sich assimiliren, auch das Feindlichste versöhnen. Aber er kann das alles nur auf Kosten der Sache, des einfachen, charakteristischen, vom Princip getragenen Sachverhaltes, er geräth mit jedem Schritt weiter in subjektivistisches Gebahren. So war ein abschüssiger Weg betreten, der in fortlaufender Steigerung künstlichen Verfahrens immer mehr in's Leere und Oede verlief. Das freilich weniger bei Thomas, den Takt und Maß nie ganz verlassen, als bei seinen Nachfolgern. Jedenfalls wird das von hier aus klar, weswegen die Fortsetzung der Arbeit mehr eine Verzweigung des Irrthums als eine Entwicklung des Erkennens wurde, warum die scholastische Wissenschaft eine wahrhafte Geschichte nicht haben konnte. Denn der Grundfehler, durch subjektives Kraftaufgebot, vornehmlich durch logische Fertigkeit, leisten zu wollen, was die Wahrheit der Sache versagte, mußte mit jeder weitern Anspannung der Arbeit zunehmen.

Daher war ohne einen Bruch mit der Scholastik eine Rückkehr zu ächter und fortschreitender Bewegung nicht möglich. Als aber dieser Bruch eintrat, da waren der Neuzeit gemeinsam die Forderungen: frisches, unmittelbares Ergreifen der Thatsachen, Rückkehr zu dem ersten und eigentlichen Sinn, Unterwerfung der Denkarbeit unter den Zwang realer Probleme und objektiver Wahrheiten.

Daß aber diese Wendung eintrat, geschah nicht so sehr aus neuen theoretischen Enthüllungen als aus einem Umschwunge des Gesammtlebens. Aus zunehmender Verwirrung überlieferter Verhältnisse flüchtet sich die Neuzeit zur Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Geistesprocesses; wie überall ein Selbsterleben, so verlangt sie auch ein Selbstdenken. Von da aus steigern sich nothwendig wie die Ansprüche an die Einheit des Lebens, so auch die an Einheit und Zusammenhang des Wissens. Der moderne Mensch kann es nicht mehr ertragen, daß sich im Erkennen verschiedene Gebiete neben einander behaupten, daß hier eine, dort eine andere Richtung verfolgt und eine Ausgleichung derselben wie durch einen Vertrag zwischen auswärtigen Mächten gesucht wird. Er besteht darauf, daß Ein Gesammtproceß alles umfasse und daß alles Einzelne den Charakter des Ganzen wahre. Alsdann aber muß jeglicher Inhalt principielle Zusammenhänge, Ueberzeugungen allgemeiner Art vertreten und Vermengung mit andersartigem ablehnen. Wenn mittelalterliche Weise abwich, so behaupten wir nicht, daß sie auf alle und jede Einheit verzichtet. Aber man suchte dieselbe an anderer Stelle und in anderer Art als die Neuzeit. Uns ist für menschliche Lage der erste Träger geistigen Lebens das Individuum, nicht in seiner Vereinzelung, sondern nach seiner Begründung in dem Zusammenhange eines unsichtbaren Vernunftreiches; dem Mittelalter ist es die Kirche und zwar die sichtbare Kirche als Verkörperung des Gottesreiches; sie erst gibt dem Einzelnen Antheil an den Tiefen des Geisteslebens; darum bleibt er unbedingt an sie gebunden und besitzt unter keinen Umständen ein Recht gegen sie. Nun bleibt freilich ein Widerspruch Widerspruch, mag ihn der Einzelne oder das kirchliche Ganze tragen, aber in

die Empfindung tritt er letztern Falls schon deswegen weniger stark, weil der Einzelne mit seinem individuellen Wirken hier oder dort Stellung nehmen kann, ohne das Andere unmittelbar mitzuerleben. Dabei mögen leichter verschiedene, nur hie und da verbundene Stockwerke für eine innerlich zusammenhängende Einheit gelten. Ferner steht hier Sinn und Aufgabe der Wissenschaft anders als in der Neuzeit. Denn es ist das Erkennen nicht sowohl Selbstzweck und Führer geistiger Entwicklung als Theil eines vornehmlich auf Machtfülle und Machtwirkung — darum nicht schon auf selbstische Machtwirkung — gerichteten kirchlichen Systemes. Dieses System besitzt seiner Ueberzeugung nach die volle Wahrheit, braucht nicht erst in einen harten und fortdauernden Kampf um sie einzutreten. Das zusammen bedeutet in seinen Consequenzen sehr viel, mehr als sich in knapper Betrachtung entwickeln läßt.

Endlich darf bei dem Unternehmen Widerstreitendes zu verbinden auch der Mangel des Mittelalters an historischem Sinn nicht außer Anschlag bleiben. Eben weil das Mittelalter sich mit seinen Begriffen ganz in die Vergangenheit ergibt, weil es Fremdes und Eignes in Eins zusammenwebt, vermag es nicht aus der Gegenwart heraus in eine andere Zeit zu treten und den Unterschied der Epochen auszumessen. So findet die Eigenthümlichkeit der Gedankenwelten kein Verständniß, ungeschieden fließt alles in und durcheinander. Sobald die Neuzeit darin Wandel geschaffen, sobald die historische Forschung jedem das Seine gegeben und im Besondern das Christenthum in seiner Eigenart gegenüber der Antike klarer erfaßt hatte, mußte als unmöglich erscheinen, worüber das Mittelalter sich kaum Sorgen machte.

So viel erhellt aus dem Allen, daß was uns Neuere von der Scholastik trennt und uns die Wiedererneuerung der mittelalterlichen Philosophie abzulehnen zwingt, nicht an erster Stelle Abweichung über einzelne Probleme ist, überhaupt nicht ein Gegensatz bloß wissenschaftlicher Art. Vielmehr reicht der Zwist bis zum Grunde des Lebens. Denn warum wir kämpfen, ist letzthin dieses, ob in Arbeit und Gewissen des einzelnen Vernunftwesens sich unmittelbare Quellen geistiger Lebensführung eröffnen, ob sich der

Mensch hier auf seine Ueberzeugung selbst gegen eine Welt stellen darf ohne aus den Zusammenhängen des Alls herauszufallen, oder ob er die Verbindung damit und demnach die Geistigkeit seines Daseins erst durch die Kirche und zwar — wie keinen Augenblick zu vergessen — durch die sichtbare, organisirte, von Einem Willen geleitete Kirche findet. Denn so liegt der Gegensatz, nicht so, daß wir andern alle und jede Gemeinschaft, alle und jede Abhängigkeit verwerfen und uns eigenwillig auf den Punkt des Einzellebens stellen. — Je nach der hier getroffenen Entscheidung gestalten sich die Forderungen an Inhalt und Zusammenhang des Wissens grundverschieden; wir müssen anderes beim Erkennen wollen, weil der Kern des Lebens ein anderer geworden ist. Haben so tief greifende Umwälzungen den Bruch mit der Scholastik herbeigeführt und dehnt sich ein Entweder — Oder über alles geistige Dasein aus, so ist eine Aussöhnung, ja eine Abschwächung des Gegensatzes verschlossen. Darum braucht der Eine vom Andern nicht klein zu denken. Auch wir können die mittelalterliche Form des Idealismus für ihre Zeit aufrichtig achten; aber auf den Boden unserer Zeit versetzt kann sie uns nur als Gegner finden.

Indes für den Widerspruch der thomistischen Philosophie mit dem modernen Bewußtsein entschädigt vielleicht vollauf der Gedanke, daß sie den angemessenen wissenschaftlichen Ausdruck des Christenthums bilde, daß sie als Vollendung christlicher Philosophie gelten dürfe. Wir können das innere Gefüge des thomistischen Systems nicht verlassen, ohne uns über diesen Punkt zu vergewissern. So sehr es dabei die Grenze unserer Aufgabe überschreiten würde, die Frage anders als historisch zu behandeln und so nebenbei Recht und Möglichkeit einer christlichen Philosophie zu erörtern, so ist doch dagegen Verwahrung einzulegen, daß das Problem von vorn herein als sinnlos und thöricht verschrien werde. Wer sich kleine Begriffe von der Sache macht, wer die Religion als eine bloße Zuthat, ein Anhängsel des Lebens achtet und sich den Einklang des Wissens mit ihr nicht anders vorstellt als Unterwerfung der Forschung unter die kirchliche Dogmatik, der mag sich billig darüber ereifern. Aber es sind denn doch noch andere

Fassungen möglich. Vertritt die Religion die innerste Seele alles Geisteslebens und ist ihre Beschaffenheit Ausdruck eines durchgehenden Lebenstypus, so ist wenigstens die Frage nicht so verwerflich, ob dem geistigen Charakter, jenem Inbegriff geistigen Daseins, den das Christenthum als Religion vertritt, auf philosophischem Gebiete ein verwandtes Ganzes von eigenartiger Richtung, Inhalt und Methode entspreche. Doch wir wollten nicht von der christlichen Philosophie, sondern von Thomas reden.

Was Thomas anbelangt, so hat er ohne Zweifel die Aufgabe in weitem und freiem Sinne gefaßt, das Christenthum als Höhe alles Geisteslebens, als Centralgeschehen der ganzen Weltgeschichte zu verstehen gesucht. Er ist weit unbefangener, weit toleranter als manche Neuere, die sich um so wohler fühlen, je enger sie den Kreis dessen ziehen, was ihnen das specifisch Christliche heißt, unbekümmert darum, ob die schroffe Absonderung von allem, was sonst der Menschheit werth gilt, der beste Weg sei, die eigne Sache zu empfehlen.

Aber so schätzbar Thomas' Weite, es frägt sich, ob sie den Charakter des Ganzen kräftig wahrt, und da sind ernstliche Zweifel nicht abzuhalten. Wir erwägen hier nicht weiter, ob es im Sinne des Christenthums liegt, die Erklärung der allgemeinen Weltverhältnisse einer wenn nicht gegen alle Religion, so doch gegen alle geschichtliche Religion indifferenten Philosophie zu überlassen. Wohl aber müssen wir fragen, ob nicht die aristotelische Philosophie statt zu dienen ihrerseits den christlichen Gedankenkreis zu beherrschen anfängt. Mit der Aufnahme eines so gewaltigen Systemes ist es eine eigne Sache; die Macht der Dinge zieht dabei leicht nach andrer Richtung als die Absicht des Menschen. Denn was ganz durchdacht, in's Einzelne ausgeführt, zu sicherm Gefüge gestaltet ist, das wird auch bei äußerlicher Unterordnung wie eine Großmacht wirken; es muß entweder durch vollgewachsene Leistungen überboten werden oder es wird seinerseits das scheinbar Obwaltende lenken. Vollgewachsen aber war die wissenschaftliche Durchbildung der christlichen Ueberzeugung der aristotelischen Philosophie keineswegs; ist es ein Wunder, daß sich die Machtverhält-

niſſe gegen den Willen des Denkers umkehrten, daß im thomiſtiſchen Syſtem ſowohl nach Methode als Ergebniß der antike Denker oft über den chriſtlichen mächtig geworden iſt?

Es iſt die Offenbarung, nicht die Vernunft, aus der Thomas Aufklärung über die letzten Wahrheiten erwartet. Aber nachdem die Offenbarung die Daten gegeben und die Autorität ſie übermittelt hat, wird über das Warum und Wie, über den Zuſammenhang des Einzelnen u. ſ. w. in einer Weiſe ſpeculirt, die volles Vertrauen zu den Schlußfolgerungen menſchlicher Vernunft zeigt. Dieſelbe wird nicht etwa in ihrem Glauben an die eigne Kraft erſchüttert, wie bei einem Auguſtin, einem Luther, einem Kant, und es geht nicht aus ſolchem Bruche eine Wandlung des Lebens, eine Verlegung des Schwerpunktes menſchlichen Thuns hervor, ſondern die Vernunft hat ihre Schranke mehr in äußern Grenzen, die ſie nicht aus eigner Kraft, ſondern nur mit Hülfe göttlichen Beiſtandes überſchreiten kann. Iſt ſie aber durch Hinzukommen deſſelben in die Welt der Gnade eingeführt, ſo macht ſie ſich auch an dem Jenſeitigen zu thun und verfährt hier nicht viel anders als an dem, was ſie aus eigner Kraft gewann. Vor allem darin wandelt hier Thomas die Wege des Ariſtoteles, daß er überall und überall auf einem „Warum“ beſteht. Denn auch in göttlichen Dingen genügt ihm nicht die einfache Thatſache, er will die Möglichkeit der Glaubenswahrheiten verſtehen und ſieht nicht, daß er mit ſeinem logiſch-dialektiſchen Verfahren, mit ſeinem cauſalen Verketten den ſchlichten Beſtand der alten Ueberlieferung weit überſchreitet. Wer ausführlich erörtert und zu beantworten ſucht, warum die Welt ſo und nicht anders eingerichtet ſei, warum es vergängliche Weſen, warum es Menſchen gebe, warum Böſes zugelaſſen, warum es gerade in dieſer Weiſe der Erlöſung überwunden ſei, der ſteht tief im Rationalismus, nicht gerade in dem des 18. Jahrhunderts, wohl aber in dem, welchem in Kant's Kritik ein unerbittlicher Gegner erwachſen iſt. Daß Thomas nicht ſelten von der Beſchränktheit unſerer Einſicht redet, daß er gern das für ariſtoteliſch gehaltene Wort gebraucht, unſer Denken verhalte ſich zu den höchſten Dingen wie das Auge der Fledermaus zur Sonne,

ändert daran nichts; nicht solche Ausdrücke entscheiden, sondern das thatsächliche Verhalten. Und aus solchem hat Thomas dem Rationalismus erheblich mehr zugestanden als dem Geist des Christenthums entsprechen dürfte.

Aber nicht nur durch die Methode, auch beim Inhalt fließt das Fremde ein und zwar um so stärker, da es von verschiedenen Seiten zudringt. Denn wenn Aristoteles von der anschaulichen Welt her, so wirken bei den Begriffen von Gott und dem Zusammenhange des Alls die Neuplatoniker; das eigenthümlich Christliche hätte sich kräftiger im wissenschaftlichen Bewußtsein darstellen müssen, wenn es sich gegen die vereinte Wirkung rein hätte durchsetzen sollen. Thomas aber gehört selbst seiner menschlichen Anlage nach nicht zu den Denkern, welche der unterscheidenden Eigenthümlichkeit des Christenthums besondere Congenialität entgegenbringen. Die Geschichte zeigt uns einen doppelten Typus von Philosophen, Denker der Entwicklung und Denker der Umwandlung. Jene suchen alles friedlich zusammenzubringen und möchten in allmähliger Steigerung gegebenen Standes zur Unendlichkeit fortschreiten; diese sind von der Thatsache einer gewaltigen Kluft im All beherrscht und setzen als erste Bedingung heilsamer Gestaltung einen scharfen Bruch mit der nächsten Natur, eine Erhebung in völlig neue Lebensordnungen. Dort finden wir einen Aristoteles und einen Leibnitz, hier einen Plato und einen Kant. Die Geschichte bedarf jedweder Art; welcher mehr, das gehört nicht hieher; soviel ist sicher, daß der zweite Typus dem Christenthum verwandter ist und daß Thomas dem ersten angehört. Schließt er sich an Aristoteles als Meister an, so kann er, weit mehr als gewöhnlich beachtet wird, als Vorläufer des Leibnitz gelten. Aus solcher Denkweise aber vermag er die christliche Ueberzeugung, die ihn persönlich unzweifelhaft erfüllt, nicht zu genügender wissenschaftlicher Entwicklung gegenüber den antiken Ideenkreisen zu bringen.

Das wird besser als allgemeine Erörterungen ein Beispiel erhärten. Wenn die griechische Philosophie den Kern unserer Natur und die Aufgabe des Lebens vornehmlich in das bewußte

Denken, das Christenthum dagegen in das sittliche Wollen setzt, so hat Thomas ohne Zweifel durch Voranstellung des Intellekts viel Griechisches zum Nachtheil des Christlichen aufgenommen. Ist es Unrecht zu sagen, daß er überhaupt das Christenthum zu sehr als bloße Welt-Anschauung, zu wenig als thatsächliche Lebensmacht, als weltgestaltende Kraft versteht? Unbestreitbar ist jedenfalls die Hegemonie des Intellekts. In einen Akt des Verstandes, nicht des Willens, setzt Thomas unser höchstes Gut und stellt vor die ethischen Tugenden die intellektuellen. Wohl gibt er dem Erkennen in weiter Abweichung von Aristoteles das Schauen der göttlichen Herrlichkeit zum höchsten Vorwurf, und wenn er in dreifacher Abstufung (cogitatio, meditatio, contemplatio) zu solchem Gipfel aufsteigt, so wird er fortwährend das Gemüth zur Theilnahme heranrufen; es ist eine andere Art des Erkennens, die Aristoteles, eine andere, die Thomas vorschwebt. Aber alle Verschiebung und Erwärmung läßt die Thatsache unangetastet, daß das Erkennen den Kern von Leben und Sein bildet, daß die theoretische Vernunft den Vorrang vor der praktischen behauptet.

Das zeigt sich bedeutsam vornehmlich bei der Behandlung der Probleme, welche in der Folge der principiellen Entscheidung liegen, am meisten beim Problem des Bösen, das mehr als irgend ein anderes die Geister scheidet.

Auch hier scheut Thomas nicht vor einem Begreifenwollen, einer rationellen Erklärung zurück. Er verficht die Lehre, das Böse sei von Gott zugelassen, damit größere Güter verwirklicht würden, die sich ohne jenes nicht hätten verwirklichen können; der Theil müsse verlieren, damit das Ganze gewinne; im Besondern sei die Sünde geduldet, damit sich einerseits göttliche Liebe und Gnade, andererseits göttliche Gerechtigkeit an dem Sünder zu erweisen vermöge. Aber das Böse zulassen im Interesse eines größeren Guten, das wäre Böses und Gutes in eine Art von Abmessung bringen, das wäre sie nicht qualitativ, sondern quantitativ unterscheiden. Ob das zutreffend ist, gehört nicht hieher; christlich ist es keinenfalls. Behaftet ferner solche Vertheidigung der besten Welt die Weltordnung nicht mit einem Vorwurf, wie

ihn der Gegner kaum schlimmer ersinnen könnte? Eine Welt, in welcher sich die leitenden Ziele nur durch das Mittel des Bösen verwirklichen könnten, in welcher Sünde sein müßte, damit sich die höchsten Tugenden entfalten, sollte die beste, die sittlich beste sein! Daran mag ein Leibnitz keinen Anstoß nehmen, weil ihm die Kraftentfaltung das höchste Gut ist, das Leben um des Lebens willen vor aller inhaltlichen Bestimmung als werthvoll gilt; einen christlichen Denker, einen Thomas, muß jene Lehre mit seinen eignen Grundüberzeugungen zerwerfen. Aber wie konnte sich solcher Widerspruch verbergen? Doch wohl nur, weil das Mühen um einen causalen Zusammenhang des Alls die Schärfe des ethischen Gegensatzes für das wissenschaftliche Bewußtseyn abstumpfte. Für das Bewußtsein, sagen wir. Denn daß Thomas aus seiner menschlichen Ueberzeugung das Böse nicht abschwächt, daß jener Gegensatz seine menschliche und religiöse Empfindung beherrscht, daß tiefe Sehnsucht nach einer bessern Ordnung durch all sein Sinnen geht, das kann nur bezweifeln, wer ihn nicht kennt. Aber auf dem Wege zum Begriff, so scheint es, milderten sich die ungeheuren Probleme; die Widersprüche in Denken und Leben, Leid und Dunkel, Sorge und Zweifel beherrschten ihn nicht mit jener Glut der Empfindung, jenem aufwühlenden und vertiefenden Schmerze, die das Urchristenthum alle andern Fragen vor dieser einen vergessen ließen. Was vorhin als leidenschaftliche Bewegung das Ganze einnahm, das ist nun gehaltene Stimmung innerhalb eines weiteren Gebietes geworden. Nach dem allen können wir das thomistische System nicht für einen angemessenen wissenschaftlichen Ausdruck eigenthümlich christlicher Ueberzeugung erachten. Das persönliche Christenthum des Thomas bleibt dabei, wie wiederholt vermerkt, außer aller Frage. Aber uns geht nicht der Mensch, sondern der Denker an, und wenn wir uns hüten müssen, die Mängel des Denkers dem Menschen schuldzugeben, so kann alle Hochachtung des Menschen nicht den Denker schützen.

Doch es drängt weiter zum zweiten Theil unserer Aufgabe, zur Würdigung der Ergebnisse thomistischer Forschung. Wie aber eine solche finden? Meinungen gegen Meinungen zu setzen hat

keinen Sinn, auch die Berufung auf das Zeitbewußtsein leitet nicht in sichere Bahn. Denn um aus überlegener Höhe die Leistungen der Früheren abmessen zu können, müßte die Gegenwart minder von Kämpfen zerrissen sein, fester in positiven Ueberzeugungen stehen als es thatsächlich der Fall ist.

Also müßten wir auf alle Beurtheilung verzichten, jeder Zeit gleiches Recht und gleiches Unrecht geben? Doch wohl nicht. Denn es ist nicht wahr, daß der geschichtliche Lauf nichts als eine Bewegung von Meinungen bietet. Hinter den Meinungen liegt die Arbeit, hinter dem Bewußtsein die thatsächlichen Ereignisse des geschichtlichen Lebens. An diese halten wir uns und fragen, ob sich hier nicht bedeutsame Wandlungen vollzogen haben, ob eine neue Lage der Dinge erbracht ist, und ob sich diese freundlich an Thomas anschließt oder feindlich wider ihn stellt. Von hier aus ließe sich vielleicht ein Urtheil erreichen, das mehr ist als subjektives Dafürhalten.

Daß wir dabei gemäß der alten Eintheilung von Logik, Physik und Ethik die Lehren vom Erkennen, von der Natur und vom Geistesleben einzeln vorführen, mag leichter Uebersicht dienlich sein; eine Zusammenfassung soll der Schluß bringen.

Auf allen diesen Gebieten finden wir Thomas zunächst in den Bahnen des Aristoteles wandeln. Wie dieser versteht er das Verhältniß des Erkennens zur Welt in einer Weise, die sich technisch als ein naiver Realismus bezeichnen läßt. Unerschüttert ist die Ueberzeugung, daß Erkennendes und Erkanntes real zusammenhängen, daß der Gegenstand ohne Veränderung in das Subjekt einzugehen vermöge, unser Intellect ein reiner Spiegel des Alls sei. Was wir Menschen den Dingen an sinnlichen Eigenschaften beilegen, das besitzen sie nach Aristoteles in eben der Bedeutung, wie wir es ihnen beilegen; was wir in wissenschaftlicher Forschung an Begriffen ausbilden, das gibt ungetrübt wieder, was die Dinge selber an Wesen und Kraft sind.

Es mag das als angemessener Ausdruck antiker Weltanschauung gelten, der Inneres und Aeußeres unmittelbar in Einen Lebensproceß zusammengeht, der sich noch keine Kluft

zwischen Subjekt und Objekt aufgethan hat. Aber steigende Verwicklung, schwere Erschütterung hat seit Beginn der Neuzeit aus solcher vertrauenden Hingebung an die unmittelbare Welt herausgerissen und den Menschen auf sich selbst zurückgeworfen; was schon einzelnen Stellen der antiken Welt aufdämmert, das ist nun sonnenklar geworden, daß wir zunächst nichts anderes haben und nichts anderes erleben als uns selber. Das Objekt aber scheint wo nicht in unnahbare Ferne zu entweichen, so doch jedenfalls wie ein fremdes uns entgegenzustehen.

Daraus ergibt sich als erste Aufgabe, scharf zu scheiden zwischen dem, was als objektiv, und was als subjektiv zu gelten habe. Dieser Aufgabe dient die Naturwissenschaft mit dem Auseinanderhalten des Empfindungsbestandes und der Wirklichkeit der Dinge, nicht minder aber auch die geschichtliche Forschung, wenn sie das ächte Bild der Vergangenheit aus den zerstreuten und ungenügenden Mittheilungen, die von ihr an uns gelangen, herausarbeitet. Ueberall rückt die Thatsache, von der die Frühern wie von einem Sichern glaubten beginnen zu können, an das Ende des Weges; unsägliche Arbeit wird nöthig, um von der Erscheinung zu ihr durchzudringen. Aber die so anhebende Bewegung bringt noch weitere Wandlungen. Ist einmal das Problem der Subjektivität und Objektivität in volle Tageshelle getreten, so muß vertiefende Besinnung die Ueberzeugung wachrufen, daß wir mit einem schlechthin Aeußern überhaupt nichts zu thun haben, daß unser Erkennen den Kreis unseres Lebens unter keinen Umständen überschreiten kann, daß der Gegensatz von Subjekt und Objekt sich in uns bildet und in uns zu überwinden ist. Daraus erwächst die Aufgabe unser Dasein zu erweitern, den Lebensproceß auszudehnen, daß er fähig werde, jenen Gegensatz zu überspannen und den Widerspruch auszugleichen.

Das alles muß den Charakter von Denken und Leben durchaus verändern. Die erste Lage, der sich das naive Bewußtsein vertrauensvoll ergibt, ist unwiderbringlich zerstört; an die Schwelle von unwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Ueberzeugung tritt der Zweifel; sein läuterndes Fegefeuer muß alle Bemühung aus-

halten, welche zur Wahrheit aufstrebt. Gegen die ersten Empfindungen, Neigungen, Zustände ist fortwährend Kritik zu üben; über das bloß Menschliche soll sich der Mensch in geistiger Entwicklung hinausheben. Durchgängig greift dabei die Erschütterung und Wandlung über das Erkennen hinaus in das ganze Leben; der Zweifel am Erkennen wird zur Sorge um den Bestand des Lebens. Wollen wir zu einem Makrokosmus, einer großen Welt, gelangen, nur vom Innern her kann er sich aufbauen.

In ungeheure Kämpfe sind wir durch das Alles hineingerathen. Der Zusammenhang des Menschen mit einem All, den wir nicht aufgeben können ohne in's Leere zu fallen, der Besitz eines allgemeingültigen Lebensinhaltes, den die Früheren wie etwas Sicheres an den Anfang stellten, sie sind uns in so weite Ferne gerückt, daß sie Manchem ganz zu entschwinden scheinen. Spannung und Aufregung des Lebensprocesses sind unermeßlich gesteigert. Unsere Zufriedenheit, unser subjektives Wohlbefinden hat dabei eher verloren als gewonnen. Aber läßt sich bei allen Verlusten und Gefahren leugnen, daß das Leben, wie es schwerer, so auch freier, tiefer, geistiger geworden ist? Und unser Behagen ist wohl nicht der Maßstab der Wahrheit. Endlich aber, wenn wir wollten, können uns alle Kräfte in jenen Stand naiver Hingebung zurückversetzen? Doch wohl nur, wenn sie vermöchten einmal erwachte zwingende Probleme wieder einzuschläfern; was geschehen ist ungeschehen zu machen.

In der wissenschaftlichen Begreifung der Natur folgt Thomas Aristoteles ziemlich bis auf's Wort; Aristoteles würdigen heißt ihn würdigen. Nun ist die aristotelische Physik ein großartiger Versuch, die Natur als ein von innen belebtes, in aller Mannigfaltigkeit eng verbundenes und zweckmäßig geordnetes Ganze, wir möchten sagen, als ein beseeltes Kunstwerk zu verstehen. Jegliches Einzelne ruht in sicheren Zusammenhängen und erhält aus dem Ganzen Stellung und Aufgabe, alles Sichtbare hat eine Innenseite und wirkt aus innerer Regung, denn grade das scheint hier die Natur von dem Werk menschlicher Hand zu unterscheiden, daß sie den Grund von Ruhe und Bewegung in sich trägt. In vollem Gegen-

satz zur neuern Physik beherrscht hier die Vorstellung des Lebendigen die des Leblosen, des Ganzen die des Einzelnen. Ja, wir dürfen sagen, daß es das menschliche Sein ist, das für alles Naturleben Begriffe und Maßstäbe liefert, daß der Mensch sich in dasselbe hineinspiegelt und daher auch wieder herausfindet. In Wahrheit ist hier die Natur der Reflex der geistigen Welt. Freilich müßte Aristoteles nicht der große Denker gewesen sein, der er war, wenn er alles Kleine und Enge des menschlichen Kreises, wie es undenkende Ansicht bietet, in das Weltall getragen hätte. Er hat das Menschliche in seinen allgemeinen Zusammenhängen und Eigenschaften zu verstehen und in gewaltiger Kraft der Abstraktion aus ihm Weltbegriffe aufzubringen gesucht, die fähig wären, die Natur zu umspannen und ihr Dunkel zu erhellen. Aber was thatsächlich erreicht, ist mehr Ausweitung als Umwandlung; die Abschleifung, welche das Menschliche erfährt, verhilft noch nicht dem Naturgeschehen zur Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit. Das griechische Volk hat die mythologische Auffassung der Natur, ihre Erfüllung mit lebendigen Gestalten menschlicher Art, zu besonders reicher Ausbildung und Verwerthung gebracht. Wohl theilte der Meister begrifflicher Forschung nicht die kindliche Vorstellung der Menge; daß aber seine Art, im Einzelnen und Ganzen das Naturgeschehen zu verinnern und in seiner ganzen Fülle zu beleben, eine Verwandtschaft mit ihr bewahrt, das ist nicht zu verkennen. Uns Neuere kann das nach der Arbeit der Jahrtausende nicht anders als eine Verkehrung der natürlichen Vorgänge dünken; wir müssen um so mehr Irrung von solchem Verfahren erwarten, je mehr der Riesengeist eines Aristoteles die Principien in die ganze Ausdehnung des Stoffes einarbeitete und Consequenz auf Consequenz häufte. Es erwuchs ein System, das einen Abschluß versuchte, wo die Nebel der Dämmerung kaum wichen, ein System, das für lange Zeit den forschenden und zweifelnden Geist mit eisernen Klammern festgehalten hat, ein System, das den Schein einer vollgenügenden Erklärung bot, obschon ein wirklich causales Begreifen der Naturvorgänge noch gar nicht aufgegangen war. Oder darf da von Begreifung die Rede

sein, wo die Naturkräfte sich als innere Strebungen darstellen, der Stein nach unten, das Feuer nach oben fährt, um in solchem Streben ihre Natur zu erfüllen, wo alles Hin- und Herwirken zwischen Gegensätzen erfolgt, alle Mannigfaltigkeit qualitativen Unterschieden der Grundstoffe entspringt? Und wenn gar vom Innenleben aus Werthbegriffe in die Natur dringen, wenn sich das Geschehen je nach Stellung und Leistung im Ganzen bald als natürlich, bald als nichtnatürlich gibt, z. B. eine natürliche und eine nichtnatürliche Wärme unterschieden wird, wenn die Elemente verschiedene natürliche Oerter im Universum und durch die Richtung dahin eine verschiedene natürliche Bewegung erhalten, wenn sich endlich Physik des Erdballs und Physik des Firmaments streng von einander sondern, so weit, daß dort die gradlinige, hier die kreisförmige Bewegung als Grundform gilt, entschwindet da nicht alle Möglichkeit eines exakten Erkennens, eines Erkennens aus einheitlichen Principien? Gewiß, wir müssen sagen: Wissenschaft strengen Sinnes fand sich in dem Allen nicht; was sich erreichen ließ und was erreicht wurde, fällt mehr in künstlerische Synthese als in exaktes Begreifen. Darum brauchen wir nicht von der Physik des Aristoteles gering zu denken, noch weniger ihm aus dem Nichtvorausahnen der spätern Entwicklung einen Vorwurf zu machen. Auf jeden Fall war er — aus den Verhältnissen seiner, nicht unserer Zeit gewürdigt — ein großer Naturforscher, unübertroffen vornehmlich in der Beobachtung des organischen Lebens. Auch sein System als Ganzes wird durch das Band, das es zwischen Menschen und Natur schlingt, durch die Belebung der Außenwelt eine Anziehungskraft für das Gemüth bewahren und als ästhetische Anschauung vom All in Ehren bleiben. Als wissenschaftliche Theorie aber hat es seine Zeit gehabt. Wahre Wissenschaft ist die Naturlehre in den letzten Jahrhunderten erst geworden, indem sie sich kräftig von Aristoteles losriß und in hartem Kampf gegen seine Schule Schritt für Schritt ihre Selbständigkeit errang. Errungen hat sie dieselbe aber nur unter fortschreitender Befreiung der Natur von menschlichen Begriffen und menschlichen Interessen. Die Natur mußte

dem Menschen ferner rücken, sich wie entgeistigen, um ihren eignen Gehalt rein zu erschließen. Um ihre Stimme zu vernehmen, hatte der Mensch sich selber zunächst zu vergessen. Auch die Herrschaft über ihre Kräfte, nach welcher vornehmlich die Neuzeit stürmisch drängte, ist nur gewonnen, indem sich alle eigenthümlich menschlichen Begriffe und Maßstäbe zurückstellten, indem der Mensch ein treu aushaltender Diener der Natur wurde. So ist alles gegen früher verändert. Der unmittelbare Eindruck der sinnlichen Welt wird als ungenügend zurückgeschoben, aus dem Reich der Erscheinungen trägt der Gedanke in das thätiger Kräfte: eine neue Wirklichkeit erhebt sich vor den Augen des Geistes.

Was aber kühner Entwurf im Umriß vorausnehmen mag, das fordert zur Durchführung unermeßliche Arbeit; diese Arbeit muß verschiedene Stufen durchlaufen, um ihr Werk zu erfüllen. Vor allem mußte das, was bei Aristoteles als ursprünglich Ganzes und innerlich untrennbar Verbundenes erschien, sich in kleine und kleinste Elemente zerlegen, damit wir zu ursprünglich bewegenden und unwandelbar durchgehenden Kräften gelangen. Alsdann gilt es die einfachsten Wirkformen dieser Kräfte zu ermitteln und auf einen präcisen Ausdruck zu bringen, Naturgesetze mathematischer Art zu finden, während Aristoteles den Terminus Naturgesetz nicht hat und den Begriff wenigstens nicht zu genügender Klarheit bringt, die Mathematik aber durch sein Verstehen aus qualitativen Unterschieden geradezu ausschließt. Endlich aber war an der Hand der grundlegenden Einsichten die gegebene Welt mit ihrem Thatbestande aus einfachen Anfangszuständen herzuleiten, es war mittelst der Idee der Entwicklung das Ganze wieder zu gewinnen, welches die Forschung zunächst im Interesse einer wissenschaftlichen Begreifung auflösen mußte, während dem alten Forscher die Zeitlosigkeit der Formen nur eine Entfaltung des Einzelwesens, nicht eine allmähliche Gestaltung des Weltganzen anzunehmen erlaubte. Analyse, Gesetz, Entwickelung, das sind die leitenden Ideen der neuern Wissenschaft, die Principien, welche nicht nur immer reichere Einsichten gebracht, sondern auch die Entdeckungen erschlossen haben, auf denen die technische Herrschaft des

Menſchen über die Natur ruht. Der ariſtoteliſchen Forſchung hingegen entſpricht es, daß ſich der Menſch zur Natur vorwiegend anſchauend verhält; ihre Kräfte in ſeinen Dienſt zu ziehen, das verſteht er nicht und verſucht es auch nicht.

So haben ſich große Wandlungen vollzogen. Gewiß ſind nicht alle Fragen erledigt; in der mechaniſchen Naturbegreifung den letzten principiellen Abſchluß zu ſehen, dagegen würden wir uns entſchieden verwahren. Aber innerhalb ihres Kreiſes hat jene Begreifung ihr Recht durch vollwichtige Leiſtungen erhärtet; dagegen das Alte aufrecht erhalten heißt den Thatſachen in's Geſicht ſchlagen. Man konnte bis in's 17. Jahrhundert, man kann aber nicht mehr heute der ariſtoteliſchen Phyſik anhangen.

Noch weniger aber kann man ariſtoteliſch-thomiſtiſche und moderne Art freundſchaftlich vereinbaren, wenigſtens nicht, ohne ſich in Einzelheiten zu verſtreuen und einen zuſammenhängenden Sinn preiszugeben. Was ſich durch logiſche Geſchicklichkeit herſtellen läßt, iſt höchſtens ein leidlicher Schein. Die einzelnen Ergebniſſe der neuen Forſchung in das alte Syſtem einzutragen, mit Hülfe weiterer und weiterer Diſtinctionen die hervorbrechenden Widerſprüche nicht ſowohl zu heben als zu beſchwichtigen, das erfordert einigen Scharfſinn, einige Gewandtheit, aber auch nicht mehr. Indeß einer braucht nur auf den Zuſammenhang zu beſtehen und die leitenden Principien der Syſteme klar herauszuheben, und das ganze Gebäude ſtürzt zuſammen. Es läßt ſich viel machen, wenn man auf Idee und Charakter in den Einſichten verzichtet, aber es wird einige Mühe haben, alle zu ſolchem Verzicht zu bewegen.

Auf menſchlichem Lebensgebiet beſteht ein harter Gegenſatz zwiſchen den Neuern und Thomas namentlich in der abweichenden Faſſung des Verhältniſſes von Individuum und Geſammtheit. Freilich iſt hier die Neuzeit, wie ſie ſich im Wollen und Meinen der Einzelnen darſtellt, unter ſich nicht einig. Weiten Strömungen modernen Bewußtſeyns gilt das Individuum für ſich, ohne allen Zuſammenhang mit einer geiſtigen Welt, in aller Zufälligkeit und Enge ſeines Daſeins, für werthvoll; aus dem Wirken derartiger

Individuen soll sich Cultur entwickeln, das Geistesleben zusammensetzen. Wäre diese Richtung der ganze und letzte Ausdruck der Neuzeit, aus idealistischen Ueberzeugungen vermöchten wir ihre geistige Art nicht gegen Thomismus und Mittelalter zu vertheidigen. Denn im Verfolg dieser Richtung muß uns aller geistiger Charakter des Daseyns abhanden kommen; solche Fehlwendung aber ist größer und unerträglicher als alle Einengung und Verkümmerung, welche das Festhalten an mittelalterlicher Art bringen mag. In der Energie der Abweisung eines solchen naturalistischen Individualismus kann uns das thomistische System nicht übertreffen. Aber eine Partei ist nicht die Zeit, und das Bewußtsein der Einzelnen nicht der Thatgehalt des Lebens der Menschheit. Was im modernen Streben kernhaft und schaffend war, ist nicht vom isolirten Individuum, sondern von dem in geistigen Zusammenhängen wurzelnden Vernunftwesen ausgegangen. Aber daß diese Zusammenhänge erster Hand innerliche seien, und daß das Vernunftwesen alle äußere Ordnung aus einer innern begründen müsse, dafür ist die Neuzeit allerdings durch Ueberzeugung und Wirken eingetreten und hat dadurch gegen Alterthum und Mittelalter feste Stellung genommen. Denn diesen war das Ganze, dem sich der Einzelne einzufügen habe, ein sichtbares und geschichtlich gegebenes; an eine greifbare Organisation wird Leben und Empfinden des Menschen gebunden, an die Zugehör zu solcher sichtbaren Organisation die Geistigkeit seines Daseins gehängt. So erklärt Aristoteles den Staat für früher als den Menschen, und daß Thomas hinsichtlich der idealen Aufgaben von der Kirche eher größer als geringer denkt, das bedarf keiner Versicherung. Wird aber der Einzelne in alle Weite und Tiefe seines Seyns einem solchen körperhaften Ganzen, einem ohne alle seine Thätigkeit vorgefundenen Ganzen eingefügt, so findet Freiheit keinen Platz und die Innerlichkeit muß sich in einen Winkel des Gefühlslebens zurückziehen, wie ihn dem Alterthum die Freundschaft von Mensch zu Mensch, dem Mittelalter die Mystik mit ihrer Gottesfreundschaft bietet. Der Gedankenrichtung des christlichen Mittelalters war namentlich Augustin's Vorgang

maßgebend geworden. Was langen Jahrhunderten einen festen Charakter aufprägte, das war von ihm mit der ganzen Glut einer Faustnatur erlebt. Wie sein Wesen in untrennbarer Einheit sublime Geistigkeit und starke Sinnlichkeit beschloß, so kannte sein System eine Thatsächlichkeit des Geistigen nur zusammen mit sichtbarer und greifbarer Verkörperung. Darnach ward es auch dem Mittelalter eigen, die Wirklichkeit des Geistigen an eine körperliche Darstellung zu binden. Nur wenn es in solcher Versinnlichung Fleisch und Blut gewonnen hatte, schien das Innere lebenskräftig. Verschmelzen aber Geistiges und Sinnliches, Inneres und Aeußeres, Ewiges und Geschichtliches zu einem untrennbaren Ganzen, so mochten sich Gehalt und Forderungen der Gedankenwelt in ganzem Umfange auf die in Zeit und Raum gegebene Organisation übertragen, was immer für die Idee galt, auch für die Erscheinung, was für das Gottesreich, auch für die Kirche zu gelten verlangen. Solche Verschmelzung war mit ihrer Concentration für gewisse Zeitverhältnisse unzweifelhaft eine Stärke, sie behauptet darüber hinaus eine gewaltige Macht über das menschliche Gemüth, aber die Entwicklung der Menschheit ist thatsächlich bei ihr nicht stehen geblieben; sie hat das Geistesleben weiter und freier über das Sinnliche hinausgehoben, so daß nun die äußere Bethätigung nicht mehr integrirender Bestandtheil, sondern nur Ausdruck und Zeichen der entscheidenden Innenvorgänge sein kann.

Diese Wendung ist an erster Stelle entsprungen nicht etwa kleinen subjektiven Antrieben des Unglaubens oder des Ehrgeizes, sondern vielmehr dem Verlangen des sittlichen Vernunftwesens nach einem von aller äußern Organisation unabhängigen, unmittelbaren Verhältniß zu Gott und All. Was sich auf religiösem Gebiete darstellt als Scheidung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche, das erweist sich als allgemeiner Charakterzug modernen Lebens: Entwicklung einer in ihrer Innerlichkeit selbständigen Geisteswelt, eines für sich werthvollen Innenlebens. In solches Innengeschehen wird alles, was von außen kommt, eingetragen; hier hat es sein Recht zu erweisen und sein Maß zu finden. Damit aber hob sich unermeßlich die Bedeutung des

Individuums, dessen Eigenthätigkeit vordem meist mißtrauisch behandelt war. Denn nunmehr gilt seine seelische Tiefe als die Stätte, wo allein ursprüngliches Leben aufgeht, von wo eine unsichtbare Welt sich dem sichtbaren Dasein mittheilt und ihr Wirken über alle Lebenskreise erstreckt. Damit verschiebt sich die Stellung des Menschen zu aller und jeder äußern Organisation; die Theilnahme an einer geistigen Welt hebt ihn über den Stand bloßer Abhängigkeit hinaus; das Wesen, das unmittelbar vom Alleben schöpft, kann sich nicht mehr einem sichtbaren Ganzen gliedmäßig einfügen. Eben weil im Innern eine unverbrüchliche Bindung eintritt, muß sich nach außen Freiheit wahren.*)

Darum finden wir in der That durchgängig das moderne Individuum beim Werke des Ganzen in lebendigerer Initiative, in energischerer Mitarbeit. Und zwar nehmen an der Umwandlung auch die Theil, welche das Neue im Bewußtsein leidenschaftlich bekämpfen. Selbst die Art der Bekämpfung mag oft zeigen, daß man dem neuen Geiste verfallen ist. So geht es z. B. in dem Streit über Autorität oder Freiheit. Veränderte geistige Lage macht die Autorität ihren eignen Anhängern zu etwas Anderem als vordem. Denn da nun einmal der Mensch sich dem Zwange nicht entziehen kann, das was er als Obmacht anerkennen soll, vor seiner eignen Ueberzeugung zu begründen, so vertreten auch die Vorkämpfer der Autorität dieselbe nicht mehr wie ein Selbstverständliches, sondern sie rechtfertigen sie als Princip vor sich und den Andern. Das aber heißt den Feind in das eigne Lager aufnehmen. Denn eine auf den Boden der Reflexion gestellte, eine in den Streit gezogene und auf den Beistand der Einzelnen angewiesene Autorität, eine Autorität, die Rechenschaft gibt, ist keine ächte Autorität mehr, da solche wirken muß durch die thatsächliche Schwere ihrer Kraft und als allumfangendes Element gar keinen Gegensatz haben darf.

*) Diese Wechselseitigkeit von Abhängigkeit im Innern und Freiheit nach außen ist wohl nirgends kräftiger ausgesprochen als in Luther's de libertate Christiana.

Auch in der nähern Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens gehen die Wege des Thomismus und der Neuzeit weit auseinander. In der Politik ist Thomas zunächst einfach Jünger des Aristoteles. Mag er hie und da einige Selbständigkeit bekunden, z. B. bei der Empfehlung der Monarchie, in den Vorschriften für das Prozeßverfahren u. s. w., es ist charakteristisch, daß er ohne Bedenken eine Staatslehre als seinige annimmt, die auf grundverschiedenen geschichtlichen Verhältnissen ruht, daß er das ihn umgebende Mittelalter entweder gar nicht beachtet oder es mit den Augen einer früheren Zeit ansieht, in die Begriffe einer vergangenen Welt zwängt. Von einem „christlich germanischen" Staatsideale, dem Traumbild mancher Neuern, findet sich bei Thomas keine Spur. Eben dies Nichtsehen des Nahen ist freilich ächt mittelalterlich, aber doch wohl eine Schranke, nicht ein Vorzug des Mittelalters.

Daß Thomas für die nationale Seite des Staates, für die Individualitäten der Völker kein Interesse hat, bedarf bei dem mittelalterlichen Denker keiner Bemerkung und keiner Entschuldigung. Der neuern Cultur aber ist das Zusammenwirken, die gegenseitige Ergänzung der Völker eine wesentliche Eigenthümlichkeit geworden, und es hat sich damit die ideelle Bedeutung der Nationalität auf's erheblichste gesteigert. Sollen wir das unbekümmert um Thomas festhalten oder, um streng bei ihm zu bleiben, es aufgeben?

Aber der Staat ist für Thomas nur Vorstufe der Kirche, und die hierauf bezüglichen Lehren sind es, welche die modernen Ueberzeugungen am härtesten mit ihm zusammentreffen lassen. Dabei ist wiederum zunächst der Kern des Streites gegen etwaige Verhüllung klarzulegen. Nicht das steht im Kampfe, ob staatliches Thun den allgemeinen ethischen Aufgaben zu dienen habe, auch nicht das, ob die der religiösen Ueberzeugung aufgehende Welt allem Sichtbaren überlegen sei. Das kann jemand entschieden bejahen und sich doch im Gegensatz zu Thomas wissen. Denn die Macht, welcher Thomas den Staat unterordnet, ist nicht ein rein geistiges Reich, sondern die Kirche als sichtbares, geschichtlich gegebenes, fest organisirtes Ganze, ein Reich von dieser Welt, eine

Art geiſtlichen Staates. Denn wenn irgend, ſo kommt hier das zur Geltung, was vorhin allgemein erörtert wurde, die Verſchmelzung von Geiſtigem und Sinnlichem zu einem untrennbaren Ganzen. Was religiöſe Ueberzeugung dem Gottesreich zugeſteht, das übertrug ſich ohne Weiteres auf die Kirche; weil das Göttliche vor dem Weltlichen, darum ſcheint es, müſſe die Kirche vor dem Staat, das Prieſterthum vor dem Königthum ſtehen. Freilich bewahrt unſern Philoſophen das Maßvolle ſeiner Art wie die principielle Scheidung des Weltlichen und des Geiſtlichen davor, jene Lehre in die äußerſte Schroffheit logiſcher Conſequenz zu entwickeln. Er erhält dem Staat ein eigenthümliches Gebiet des Wirkens, er will nicht, daß natürliches Recht durch göttliches gebrochen werde. Aber die eigentlich geiſtigen Aufgaben bleiben der Kirche und ihr bleibt auch die höchſte Obgewalt über den Staat. Dem Pabſt als Oberhaupt der Kirche müſſen ebenſo wie Chriſtus (sicut ipsi domino nostro Jesu Christo) alle chriſtlichen Fürſten unterthan ſein; die Kirche entſcheidet, ob einem ungläubigen Herrſcher zu gehorchen ſei, ſie verwehrt, einem abtrünnigen zu gehorchen. So ſteht die Kirche an Macht unbedingt voran. Aber wenn ſie hier mehr an ſich reißt, als wir Neuern ihr zuzugeſtehen bereit ſind, innerlich geräth ſie durch jene Verſchmelzung des Sichtbaren und Unſichtbaren ſelbſt viel zu ſehr unter den Einfluß der Staatsidee, wird aus einem Reiche der Religion viel zu ſehr Staat, wenn auch geiſtlicher Staat. Wie die Theologie, welche ſich die Philoſophie unterordnen wollte, innerlich der Macht eines ſpeculativen Rationalismus verfiel, ſo hat die Kirche mit ihrem Eingreifen in die ſichtbare Welt dem Aeußern eine vorwaltende Macht über das Innere gegeben, ſie hat den Charakter der religiöſen Gemeinſchaft nicht genügend gegen den der Rechtsgemeinſchaft behauptet. Was in der von innen her verſtaatlichten Kirche geſchieht, wird viel zu ſehr ein Ganzes äußerer Beziehungen, ein Syſtem von Leiſtungen und Gegenleiſtungen; die Aufgaben erhalten den Charakter von Rechtsgeboten, zu deren Erfüllung der Einzelne ſelbſt durch phyſiſche Gewalt angehalten werden kann. Wer z. B. einmal den Chriſten-

glauben angenommen, hat damit nach Thomas ein bindendes Versprechen abgegeben, das zu halten ihn die Kirche mit allen Machtmitteln zwingen kann;*) wer in die Lebensgemeinschaft der Kirche eingetreten, schuldet ihren Ordnungen und ihrem Oberhaupte für alle Folge Gehorsam wie eine unverbrüchliche Rechtspflicht; wer in ihr aus eignem Verstande neue Lehren aufzubringen sucht, gleicht einem Münzfälscher, für den die härtesten Strafen nicht zu hart sind; wer aber ein Gelübde ablegte, etwa sein Leben einem besondern kirchlichen Stande zu weihen, würde Gott sein Wort brechen, wollte er je davon zurücktreten.

Ueberall fehlt die Anerkennung dessen, daß geistige Dinge nicht aus geistiger Freiheit herausfallen dürfen und nicht nur anfängliche, sondern fortdauernde innere Zustimmung verlangen; es mangelt die Einsicht, daß Wandlungen der Ueberzeugung auch aus zwingenden Gründen des Gewissens erfolgen können. Vielmehr sieht es so aus, als wenn aller Zweifel, alle Abweichung aus bösem Willen entspringe, aus einem hochmüthigen Nichtgehorchen-, Nichtzustimmen-Wollen, einem Zurückstoßen des Göttlichen mit dem Bewußtsein, daß es göttlich sei. Das aber ist ein folgenschwerer Irrthum. Gewiß ist alle Entscheidung des Menschen über die letzten Fragen von Welt und Leben nicht bloß und nicht vornehmlich Sache des Verstandes, sie steht in innigem Zusammenhang mit der Gemüthsart und Willensrichtung, mit dem Lebensganzen des Menschen. Aber das anerkennen heißt nicht das Ja und Nein einzelnen bewußten Willensacten zuweisen und daraus eine Schuld machen, die der Mensch vor Menschen zu verantworten hätte. Und nun gar die Vorstellung, als wenn der Abweichende im Grunde von dem Rechte, ja der Göttlichkeit dessen überzeugt wäre, das er bekämpfte und zu schädigen suchte! Muß nicht solche Annahme alle Leidenschaft entfesseln, ja die Gemeinsamkeit menschlicher Empfindung aufheben? Von diesem Punkt aus würden sich alle Werke der Inquisition mit strenger Folge-

*) Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant.

richtigkeit auch heutigen Tages rechtfertigen lassen. So kennt hier auch der persönlich milde Thomas keine Milderung, und wir dürfen uns dessen nicht wundern. Denn in Wahrheit folgt aus den gegebenen Prämissen alles Einzelne mit unabwendbarer Consequenz; auch das Härteste ist nicht paradoxe Uebertreibung, sondern pflichtmäßige Forderung aus dem Principe. Wenn Thomas wie die Kirche der Praxis eine gewisse Abschwächung gestattet, so geschieht das nicht aus innerem Zugeben, sondern lediglich in kluger Erwägung des Möglichen, aus Rücksicht auf die vorhandenen Weltmächte; die Kirche hält aus Gründen der Zweckmäßigkeit zeitweilig mit ihren Ansprüchen zurück, aber was sie als unvermeidliche Thatsache erträgt, ist sie weit entfernt als Recht anzuerkennen. Was sie etwa concedirt, concedirt sie der Nothwendigkeit, nicht dem Principe, und daher mit der Absicht, es zurückzuziehen, sobald die Zwangslage beseitigt, sobald eine weitere Annäherung an das unwandelbar festgehaltene Ziel möglich ist. Sie kennt abweichenden Principien gegenüber Waffenruhe, aber keinen Frieden. — In allem diesem liegt die Wandlung des weltgeschichtlichen Lebens offen zu Tage. Die Beziehungen von Staat und Kirche im Besondern haben sich über Meinen und Mögen der Einzelnen hinaus thatsächlich verschoben durch die Ausbildung eines reichen, dem specifisch kirchlichen Kreise gegenüber selbständigen Lebensgehaltes in Wissenschaft und Kunst, in Gesellschaft und Erziehung, kurz einer universell menschlichen Cultur. Gewann dadurch die Menschheit eine neue Art der Gemeinschaft und des Zusammenhanges, so ward auch eine neue Organisation, eine Rechtsordnung nöthig zum Schutz und zur Vertretung der neuen Geisteswelt. Dies ist der Staat der Neuzeit; er müßte sich selbst und die ihm anvertrauten Geistesgüter aufopfern, wenn er sich der kirchlichen Macht, dem geistlichen Staate, unterwerfen wollte.

Wie aber der Staat einen reichern Inhalt gewonnen, so hat er auch die Form seiner geistigen Existenz gegen Alterthum und Mittelalter erheblich verändert. In neuer Weise tritt jetzt der Staat als begriffliche Einheit auf und macht eine immanente Gesetzlichkeit geltend. Es vollzieht sich eine Ablösung der

Staatsidee von der individuell-menschlichen Lebensform. Auch Aristoteles und Thomas waren davon so weit wie möglich entfernt, den Zweck des Staates in das Wohlseyn der Einzelnen zu setzen, aber den Staat selber behandeln sie wie ein Wesen menschlicher Art, wie einen Menschen im Großen. Die Neuzeit dagegen hat hier einen mehr unpersönlichen, einen sachlich begrifflichen Gehalt herausgearbeitet.

So ist die ganze Lage grundaus verwandelt. Auch wer sich dem Neuen nicht anschließen kann, vermag das Alte nicht im alten Sinne festzuhalten. Wer heute thomistische Ueberzeugungen bekennt, vertritt etwas anderes als Thomas selber vertreten hat. Denn der mittelalterliche Denker fand das Culturleben entweder in engstem Zusammenhange mit der Kirche, oder er mochte doch hoffen, das Draußengebliebene ohne Störung und Zerstörung seiner Eigenart dem kirchlichen Lebenskreise einfügen zu können. Heute steht die Sache anders. Da sich einmal eine bedeutsame Cultur, eine reichere als je zuvor, auf allgemein menschlicher Grundlage und in principieller Ablösung vom specifisch Kirchlichen gestaltet hat, so müßten große Schritte der Bewegung zurückgenommen, so müßte überaus viel, nicht verwandelt, sondern verworfen werden, wenn Thomas' Ideen unter uns auferstehen und sich durchsetzen sollten. Auch was an Leidenschaft in jenen Ideen ruht, wäre unermeßlich gesteigert. Wir sträuben uns gegen jene harte Beurtheilung der Häretiker und Schismatiker, aber wir wollen nicht vergessen, daß dieselben Thomas eher als Vereinzelte erscheinen konnten, die sich von der großen Heeresstraße der Menschheit eigensinnig absonderten. Jetzt aber geht der Spalt durch die christliche Welt. Sollen nun alle Protestanten des Todes schuldig sein, sollen protestantische Fürsten kein Recht mehr auf Gehorsam rechtgläubiger Unterthanen haben?

So sehen wir nicht, wie bei klarer Entwicklung der Sache folgendem Dilemma zu entgehen sei. Wer die Thatsache einer nichtkirchlichen Cultur und die vorhandene Glaubensspaltung irgend als zu Recht anerkennt, verleugnet das Princip; wer streng am Princip festhält, muß dessen Schroffheit unermeßlich steigern, muß

sich feindlich wider eine geistige Welt kehren. Das aber entspricht wiederum nicht der universellen, friedfertigen Art des mittelalterlichen Denkers. Darum muß man heute entweder weniger oder mehr wollen als Thomas. Thomisten im Sinne des Thomas gibt es nicht mehr.

Bei der erhöhten und wachsenden Bedeutung der socialen Aufgaben darf auch Thomas' Stellung dazu nicht außer Acht bleiben; eine Philosophie, die als bleibende Norm verkündigt wird, muß auch hier die Probleme wenigstens im Principe lösen. Nun ruhen die ökonomischen Lehren des Thomas auf einer ihrer Gesinnung nach unverwerflichen Grundlage, bei der Aristoteles und das Christenthum zusammenwirkten. Die Sorge um die äußern Güter, um die Verbesserung der äußern Verhältnisse ist ihm nicht Kern des Thuns, ihm geht der Mensch nicht darin auf, Werthe zu produciren, der Inhalt der Geschichte nicht darin, einen möglichst vollkommenen Stand materieller Kultur zu erzeugen, ohne Sorge darum, was aus dem lebendigen Menschen, seiner Beschaffenheit, seinem Wohle werde. In die Theorie des modernen Industrialismus kann sich die thomistische Lehre nicht schicken; daraus mögen ihr Andere einen Vorwurf machen. Aber ein Anderes ist die menschliche Gesinnung, ein Anderes die technische Gestaltung. Hinsichtlich dieser wird schwerlich zu läugnen sein, daß der thatsächliche Lauf der Geschichte sowohl den wirthschaftlichen Proceß anders zu fassen als neue Mittel zur Abhülfe socialer Noth zu suchen gezwungen hat.

Die Bedeutung und die Selbständigkeit des wirthschaftlichen Processes anzuerkennen hindern Aristoteles mannigfache Gründe. Aus dem Zusammenhange der Weltanschauung ergibt sich hier die Ueberzeugung, daß die äußern Güter nur als Mittel der Darstellung des Innern, nur als Zubehör geistiger Thätigkeit Werth haben; da jener Zweck bestimmte Grenzen setzt, so ist der Besitz nur bis zu einem gewissen Punkte schätzbar. Diese zunächst für das Privatleben aufgestellte Lehre überträgt sich ohne Weiteres auf das gesellschaftliche Ganze und läßt auch dessen wirthschaftliche Thätigkeit durchaus nach Maßgabe der privaten verstehen. Wie

der einzelne Mensch die äußern Güter nur in Hinblick auf geistige Zwecke erstreben, nichts verlangen soll, das er nicht in lebendiges Thun umsetzen kann, so verhalte es sich auch im Gemeinwesen: kein Streben nach Besitz in's Endlose, kein Verlangen des Reichthums um des Reichthums willen, sondern alles Erwerben nur für bestimmte ethisch-politische Zwecke und nach dem Maße dieser Zwecke. Was immer die wirthschaftliche Thätigkeit von solcher Schranke emancipiren mag, findet Mißtrauen; so vornehmlich das Geld, das, ursprünglich zur Erleichterung des Tauschhandels aufgebracht, bei der einmal vorhandenen Genuß- und Gewinnsucht des Menschen sich leicht davon losreißt und für sich als Ziel begehrt wird. Damit aber gerathen wir auf eine abschüssige Bahn. Nach Lösung der Beziehung auf das dem Wirken Nothwendige geht das Streben in's Endlose und entfremdet immer mehr den Menschen der naturgemäßen Aufgabe seines Daseins. Besonders dann, wenn er das Geld zum Mittel neuen Gelderwerbes macht, aus dem Darleihen des an sich unfruchtbaren Metalles Vortheile zieht. Darum ist nicht etwa übermäßiges, sondern alles und jedes Zinsnehmen als unrechtmäßiger Wucher strengstens zu verwehren. Solche Grundüberzeugungen werfen auch auf das, was in der erwerbenden Thätigkeit nicht geradezu unerlaubt scheint, einen gewissen Makel. Als subjektives Motiv einer das direkt Verwendbare überschreitenden wirthschaftlichen Thätigkeit gelten hier nur Eigennutz und Habsucht. Großproduction und Großhandel finden darnach kein Verständniß; die staatliche Ordnung wird eher hemmen als fördern müssen. Diese Ausführungen, denen das kanonische Recht weitere Entwicklung und Macht gegeben hat, haben wir hier nicht näher zu prüfen. So viel ist außer Zweifel, daß diese direkte Beziehung und einfache Unterordnung der erwerbenden Thätigkeit unter abgegrenzte ethisch-politische Aufgaben, solche Eintragung individueller Begriffe und Werthschätzungen in das Gesellschaftsleben eine Selbständigkeit der wirthschaftlichen Thätigkeit, einen zusammenhängenden wirthschaftlichen Proceß nicht aufkommen lassen. Das Gebiet, das bei uns Sprachgebrauch und Begriff als Ganzes faßt, ist hier in lauter vereinzelte Erscheinungen zerstückelt.

Nun aber scheint es, daß sich hier nicht durch die Begriffe der Schule, sondern durch die Thatsachen des Lebens eine eingreifende Umwälzung vollzogen, daß die wirthschaftliche Thätigkeit nicht so sehr durch Irrung oder Habsucht der Individuen, als durch Verschiebung der Verhältnisse eine andere Stellung erhalten hat. Die aristotelische Geringachtung des erwerbenden Thuns war schon deswegen nicht zu behaupten, weil sie auf der Aussonderung einer bevorzugten Minderheit aus der Masse der Menschen beruht. Es klingt ideal, daß der Mensch sich nicht um Geld und Gut kümmern, sondern sich allein dem Staatsleben oder der Forschung widmen solle; es ist minder ideal, wenn man erwägt, daß nur die Arbeit der als Handwerker oder Sklaven verachteten und geistig aufgeopferten, der „beseelten Werkzeuge", jene Hingebung ermöglicht. Thomas ist hier erheblich milder, sowohl weil sich das Leben mehr vom Aeußern in's Innere zurückzieht als weil ihm Noth und Elend der Menschen viel näher geht als dem antiken Denker. Aber daß er Alle gleichmäßig zur Arbeit heranrufe, hören wir nicht, wohl aber hören wir ihn ganz unbefangen von Sklaven sprechen.

Aber nicht bloß die Ausdehnung der Arbeit, auch innere Verschiebung hat den Werth der äußern Güter, die Bedeutung des ihnen zugewandten Strebens erhöht. Hier fällt besonders in's Gewicht die Idee einer endlos fortschreitenden Kraftentwicklung. So lange das Geistesleben sich aus unwandelbar gegebnen Faktoren zu gestalten schien, so lange besonders eine gewisse Beschaffenheit des Innern von Natur mit sichern Zügen angelegt galt und das Innere des Aeußern etwa zur Entfaltung, nicht aber zu wesentlicher Erhöhung bedurfte, so lange mochten die äußern Bedingungen nebensächlich dünken, so lange eine Größe der Gesinnung in ihrer Geringachtung gefunden werden.

Den Ideen der Neuzeit erscheint dagegen — ob mit Recht, fragen wir hier nicht — keineswegs eine bestimmte Beschaffenheit mitgebracht, sondern die Beschaffenheit bildet sich in der Thätigkeit, der Lebensproceß entscheidet über das Wesen. Der Proceß aber kann sich nicht entwickeln ohne Hülfe der äußern Güter.

Sobald dabei ihre anregende und zurückwirkende Kraft Anerkennung findet, ist ihre Bedeutung unermeßlich erhöht. Aber die Bewegung geht noch weiter. Der Proceß erscheint dem specifisch modernen Bewußtsein nicht mehr bloß als Mittel zur Beschaffung eines Zustandes, sondern als Selbstzweck; das Leben soll nichts anderes als sich selbst in fortschreitender Spannung der Kraft erhöhen.

Die Befestigung dieser Ueberzeugung hebt die äußern Güter in das Gebiet des für sich, ohne weitere Zweckbeziehung, Werthvollen; denn die Verfügung über die äußern Güter steigert die Macht und mit der Macht Gehalt und Glück des Daseins. So finden wir die materielle Cultur in ganz anderer ideeller Schätzung als sie in Alterthum und Mittelalter stand.

Den Begriffen und Schätzungen aber entsprechen thatsächliche Wandlungen des wirthschaftlichen Processes. Als sein Träger erscheinen nunmehr nicht sowohl die Individuen als die Nationen, es erwächst Thatsache und Theorie einer Volkswirthschaft, ja aus allem Streit der Völker strebt heraus die Idee einer die ganze Menschheit umfassenden Arbeit, die der Natur die Bedingungen vernünftigen Lebens abringt. Mit den Zielen steigt das Aufgebot geistiger Kraft. Die fortschreitende Verzweigung der Arbeit, die Ausbildung der modernen Technik sowie des modernen Creditwesens, die Loslösung der Produktion von einem bestimmten Consumtionsgebiete, die gesteigerte Leistung des Handels u. s. w., alles wirkt dahin, die Bedeutung der Aufgabe zu erhöhen. Inneres und Aeußeres, Ideen und Thatsachen drängen vereint dahin, der wirthschaftlichen Thätigkeit Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit gegenüber den andern Gebieten zu erkämpfen. Immer weniger läßt sich verkennen, daß der wirthschaftliche Proceß eine innere Gesetzlichkeit besitzt, eine Gesetzlichkeit, die bewußtem Wirken der Menschheit nicht unzugänglich zu sein braucht, die aber individuelles Mögen und Meinen thurmhoch überragt.

Daß mit dem allen ein fertiger Stand erbracht, daß das Ganze wie ein endgültiger Abschluß gläubig hinzunehmen sei, das kann nur wähnen, wer sich den Sorgen und Kämpfen der Zeit verschließt und auch das Lebensziel der Menschheit nicht eben hoch

steckt. Aber mögen zunächst mehr Probleme als Erträge gewonnen sein, die Lage ist jedenfalls bis zum Grunde verändert. Wenn es thöricht ist, Aristoteles und Thomas dafür zu tadeln, daß sie keine Antwort bringen, wo die Zeit noch keine Frage gestellt hatte, so ist es nicht minder verfehlt, Antworten finden zu wollen, wo man nicht daran dachte solche zu suchen.

Diese Unzulänglichkeit der überkommenen Theorien bekundet sich weiter in der Stellung der frühern Denker zu den Mißständen des socialen Gebietes, zur socialen Pathologie. Diese ist es ja, welche das allgemeine Interesse der Gegenwart beherrscht.

Aristoteles hat communistischen Ideen Plato's eine Vertheidigung von Privateigenthum und Familie entgegengesetzt, deren schlichter Gehalt den Kernpunkt der Sache nach der ethischen und der psychologischen Seite in mustergültiger Weise trifft. Auch ist ihm die Ueberzeugung, daß schließlich das Wohl der Gesellschaft nicht durch überraschende Kunststücke hergezaubert werden könne, sondern sich von innen her aufbauen müsse, nicht wie so vielen Andern ein bequemer Vorwand geworden, die Dinge gehen zu lassen, wie sie eben gehen. Aber was er an Fürsorge der Gemeinschaft für die Einzelnen aufbringt, beschränkt sich auf die selbständigen Glieder seines Staates; zu einem Mühen um den Menschen als Menschen hat sich seine Theorie nicht erhoben.

Thomas geht hier erheblich weiter, die Sorge für die Bedrängten ist ihm ein wesentliches Stück der christlichen Ethik, die gegenseitige Verpflichtung der Menschen wird von ihm mit aller Kraft vertreten.*) Aber wir sehen ihn weit mehr darauf bedacht, die Folgen der Noth zu heben, als dieselbe in ihren Gründen anzugreifen, mehr darauf, Leid und Elend zu lindern, als dem Bedrängten zu einer selbständigen socialen Existenz zu verhelfen. Das aber hatte seinen guten Grund. Das Interesse wird letzthin viel zu sehr durch die Frage des Jenseits beherrscht, das Irdische erscheint daneben viel zu gleichgültig, als daß ein Vernünftig-

*) Res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi.

machen der Wirklichkeit hätte Aufgabe werden können; auch der Macht des Menschengeschlechts hätte Thomas schwerlich zugetraut das zu unternehmen.

Nun hat hier nicht nur das Drängen der Neuzeit nach einer immanenten Vernunftordnung die Aufgabe ungemein erhöht, sondern es sind die Schwierigkeiten in ungeahnter Weise gesteigert durch die Einführung der Maschine in die Arbeit. Immer gewaltiger wirkt von hier die Macht des Mechanismus gegen Freiheit und Individualität. Einem weltüberspannenden Getriebe eherner Gesetzlichkeit gegenüber scheint aller guter Wille, alle Initiative des Einzelnen wie verloren; der bloße Aufruf der Gesinnung scheint hier nicht machtvoller als die Beschwörung der Naturgewalten durch Zauberformeln. Blinde Naturkräfte stellen sich wider die Vernunft, auch den der zu gebieten glaubt, bezwingend. Soll nicht die Menschheit ihnen verfallen und bloßes Werkzeug eines geistlosen Processes werden, so thut eine kraftvolle Concentration des vernünftigen Wirkens, thun neue Organisationen, thun mehr als alles neue Ideale Noth. Was will man gegenüber allen diesen neu einbrechenden Aufgaben, gegenüber einer welterschütternden Krise mit Thomas anfangen? Soll er Heilmittel für Schäden enthalten, die einer Wendung anhangen, von der er keine Ahnung haben konnte? Oder wollen wir etwa, um mit ihm auszukommen, das ganze moderne Erwerbs- und Verkehrsleben auf den Kopf stellen, etwa die Maschine beseitigen, etwa seine Lehre durchführen, daß man keinen, auch nicht den mindesten Zins nehmen dürfe? —

So dürften wir die wichtigsten Gebiete der philosophischen Forschung berührt haben; suchen wir zum Schluß uns aus der Verzweigung zu einem Ganzen zu finden.

Punkt für Punkt stellte sich heraus, daß sich seit Thomas der thatsächliche Bestand des Geisteslebens durch Wirken und Wandeln des Ganzen von Grund aus verändert hat. Vor aller Verschiebung der Leistung nach außen steht tiefgreifende Umgestaltung des Lebensprocesses selber. Wie wir vorhin sahen, daß sich die Stätte desselben von der kirchlichen Organisation auf die Innerlichkeit des Vernunftwesens verlegte, so erwies sich nun der Inhalt des

Lebensproceſſes gegen mittelalterliche Art auf's Erheblichſte verwandelt. Denn es erhellte auf allen einzelnen Gebieten, daß ſeit Thomas ein Bruch mit dem, was unmittelbar im menſchlichen Bewußtſein vorhanden, eingetreten iſt, daß überall Inhalt und Form des perſönlichen Lebens, wie ſie geſchichtlich vorlagen, ſich für die Weite und Tiefe einer aufſteigenden Welt objektiv-univerſalen Geiſteslebens ungenügend gezeigt haben. Fortſchreitende Entwicklung hat jene perſönliche Lebensform als zu eng geſprengt, eine immanente Natur der Dinge herausgearbeitet. Zu dieſer unter Ablegung des Kleinmenſchlichen aufzuſtreben, das gilt nun als vornehmſte Aufgabe des Daſeins.*) Punkt für Punkt iſt eine Entfernung von der erſten menſchlichen Lage eingetreten. Beim Erkennen fiel die enge Verbindung von Subjekt und Objekt, es fiel das Uebergreifen unſerer Empfindungen und Begriffe in ein draußen liegendes All. Jenſeits aller perſönlichen Zuſtände ſoll durch einen die Natur der Sache erſchließenden Proceß Wahrheit erwachſen. Die Natur hat ihre Selbſtändigkeit und Eigengeſetzlichkeit gefunden, alle Zuthat menſchlicher Art abgeſtreift, alles Innerliche aus ihrem Geſchehen verbannt. Auch das Geiſtesleben hat ſich der Wandlung nicht entzogen; das zeigen ſowohl die letzten Begriffe von ihm als die Geſtaltung der großen Organiſationen. Der Gedanke eines geſetzlich verlaufenden Geiſtesproceſſes erhebt ſich über die Zuſtände der Individuen und wirkt als eine den Einzelnen überlegene Macht. Weiter ſind in Staat und Arbeitsgeſellſchaft Geſammtgebilde erwachſen, die ein immanentes Recht geltend machen und in ſeiner Verfolgung leicht rückſichtslos über die Individuen hinwegſchreiten. Die Aufgaben der Menſchheit bloß in den Formen und mit den Kräften des empiriſch-perſönlichen Einzellebens anzugreifen, das hat ſich mehr und mehr als unthunlich erwieſen. So wird durchgehends, was uns als das Nächſte zu umfangen ſcheint, verlaſſen und in einer Gedankenwelt der Gehalt

*) Weitere Ausführung dieſes Gedankens ſ. meine „Prolegomena zu Forſchungen über die Einheit des Geiſteslebens“ (1885) S. 13 ff.

und die Unmittelbarkeit gesucht, welche uns die erste Lage nicht mehr zu bieten vermag.

Das Alles hat die Menschheit in aufregende Gefahren, in peinliche Conflicte, in gewaltigste Erschütterung gebracht. Das Neue, nach dem wir ringen, mag als ein schlechthin Unpersönliches, Unvernünftiges, Ungeistiges verstanden werden; es kann sich gegen das Innere, gegen alles Ideale wenden und es zu erdrücken scheinen. Es mag aussehen, als sei alle Vernunftaufgabe der Menschheit eingebildet und das Leben eines Kerngehaltes bar. — Solche Gefahren sind nicht ohne Wirkung vorbeigezogen. Ein weiter Abfall von den Idealen ist thatsächlich erfolgt, auf jedem der Hauptgebiete eine widergeistige Bewegung zu ausgedehnter Machtwirkung entfaltet. Skepticismus gegenüber dem Erkennen, Materialismus der Naturansicht, Mechanismus im Staats- und Gesellschaftsleben, sie scheinen sich gegen den Vernunftgehalt menschlichen Daseins zu verbünden. Andererseits wirkt zu endloser Verwirrung der Individualismus, der nothwendig aufschießen muß, sobald der Mensch aus den äußeren Zusammenhängen herausgetreten ist, die innern aber als bewegend und bindend nicht anzuerkennen vermag.

So ergibt sich eine chaotische Lage. Wir können es nicht leicht jemandem verdenken, wenn er sich durch den ersten Eindruck zum Zweifel an der ganzen Bewegung hinreißen läßt. Aber dem Forscher müssen wir es allerdings verdenken, wenn nicht eindringende Erwägung jenen Eindruck überwindet.

Die Irrungen mit ihrem Gefolge von Mißständen sind da. Gewiß. Aber sie sind mit ihrer welterschütternden Macht doch wohl nicht bloßem Vorwitz, Muthwillen, ja Bosheit der Einzelnen entsprungen. Sollten sie nicht vielmehr zu verstehen sein als Begleiterscheinungen großer thatsächlicher Umwälzungen, die keiner läugnen noch einfach von sich weisen kann? Solche thatsächlichen Wendungen, solche Leistungen des Menschengeschlechts in allem und jedem Sinne schlechthin für verfehlt, für widervernünftig erklären könnte nur, wer das Ringen der Menschheit nach den höchsten Gütern nicht durch innewohnende Gesetze geleitet hielte,

wer etwa jenseits der Welt eine Vernunft verehrte, den Weltproceß selber aber für geist- und gottverlassen hielte. Es will uns bedünken, daß solcher Unglaube an die Gegenwart des Göttlichen in der Geschichte nicht gerade im Sinne des Thomas ist. Vielleicht würde seiner Art eher die Hoffnung entsprechen, daß was aus zwingenden Gründen geistigen Lebens begonnen, im Verlauf auch zur Erhöhung desselben wirken werde,*) daß jene Wendungen gegen den Geist nur daher entspringen, daß beim Uebergang zu einer höhern Lebensform einzelne Gedankenreihen aus der fortschreitenden Bewegung herausfallen, daß vorläufige Negationen volle Abweisungen geworden sind, und daß sich daher in der isolirenden Meinung der Menschen als ungeistig geberdet, was als Glied des Ganzen der Erhöhung geistigen Wirkens dient. Und so fragen auch wir: kann sich nicht in allen Kämpfen und Wirren ein neuer Gehalt, und mit dem Gehalt auch ein neuer Begriff des Geistes herausarbeiten? Kann nicht das Princip der Persönlichkeit, an dem uns allerdings die Realität des Vernunftlebens zu hängen scheint, einer Umwandlung zustreben, in der es dem All sich gewachsen zeigt? Nothwendige Vernunftwahrheiten sind nicht schon hinfällig geworden, weil überkommene Behandlung versagte, weil gewaltige Erschütterung uns belehrte, daß wir sie nicht in vertrauendem Anschluß an die erste Lage, nicht mit rasch zulangender That in Einem erfüllen, sondern sie nur unter schweren Opfern und in hartem Kampfe allmählig zu fördern vermögen. Was aus der Entwicklung des Geistes mit Nothwendigkeit erbracht ist, kann schließlich nicht aus dem Geiste herausfallen. Darum muß auch die Philosophie unerschüttert an ihrem Werke festhalten, unermüdlich daran arbeiten, durch wissenschaftliche Forschung die Menschheit jener unsichtbaren Welt zu vergewissern, woraus dem Einzelnen die Lebensquellen fließen, sowie durch Ergründung eines die Gegensätze umfassenden Lebensprocesses die Spaltung zu überwinden, welche durch Ablösung des Thuns von der ersten Lebenslage erwuchs.

*) Gemäß seinem Satze naturale desiderium non potest esse inane.

Es war vorhin von christlicher Philosophie die Rede; der Begriff ist problematisch; wie er meistens gefaßt wird, können wir uns ihn nicht aneignen. Das aber möchten wir fragen, ob jene Nothwendigkeit, mit der erstumfangenden Lage in Kampf und Entsagung zu brechen, eine neue überlegene Welt zu ergreifen und erst aus ihr dem Dasein des Einzelnen Inhalt und Werth zu gewinnen, ob das alles zu dem Grundzuge des Christenthums sich so feindlich verhält, des Christenthums, das nicht zunächst dogmatisch und kirchlich, sondern philosophisch und menschlich verstanden wird?

Jedenfalls ist der Kampf des Alten und des Neuen ein Zusammenstoß weltumfassender Principien. Eine friedliche Vereinbarung suchen kann nur flachste Verkennung des Problems. Ein Entweder — Oder ist unläugbar. Dem Anhänger des Alten wird das Neue als Verflüchtigung der Geisteswelt, das unsichtbare All, in dem der moderne Idealismus seine Stellung nimmt, als bloßes Phantom erscheinen; dem Neuern muß das Alte mit seiner Bindung des Geistigen an eine sinnliche Verkörperung als Vergröberung und Einengung gelten, die größte Gefahr der Veräußerlichung und Erstarrung bringe. Wohin schließlich der Sieg falle, ist Sache principieller Ueberzeugung; aber auch in den geschichtlichen Verhältnissen wird das Uebergewicht hieher oder dorthin erster Hand schwerlich durch theoretische Erörterungen oder leidenschaftliche Angriffe, sondern durch thatsächliche Beweise des Geistes und der Kraft entschieden werden.

Wie immer hier aber die Entscheidung schwanken mag, dabei müssen wir beharren, daß das Alte in seinem Sinne sich nach den mächtigen Bewegungen der Jahrhunderte überhaupt nicht wieder aufnehmen läßt. Man kann zu ihm zurückkehren, aber man findet es nicht als das wieder, was es früher war. Das gilt im Besondern von Thomas. Gerade was bei ihm vornehmlich bedeutend und wirksam war, die allbegreifende und versöhnende Art, das was der Philosoph an ihm „katholisch“ nennen könnte, das wäre nunmehr aufzugeben. Denn was als naturgemäße Zusammenfassung des ganzen Lebensinhaltes auftrat, das findet jetzt eine Welt neben sich, mit der es unvermeidlich hart zusammenstoßen

muß; was freudig vertrauender Ueberzeugung entſprang, daß in aller großen Leiſtung ein werthvoller Kern ſtecke, das müßte nun einen Abfall und damit einen Riß in der Geſchichte zugeben. So würde, was ireniſch gedacht war, gegen den Sinn des Urhebers polemiſch gewandt, was univerſal angelegt, von weitergehender Bewegung der Menſchheit ſectenartig abgeſondert. Und wenn Scharfſinn wie dialektiſche Gewandtheit ſolche Mißſtände einigermaßen verdeckten, nie könnten ſie dem Frühern die Unmittelbarkeit der Wirkung, die Unbefangenheit der Hingebung gewinnen, die es hatte als es die Höhe der Zeit ausmachte. Auch jenes Nichtſehen principieller Zuſammenhänge, jene Verſtreuung des Stoffes in's Einzelne, die dem ſcholaſtiſchen Verfahren eigenthümlich war, es bedeutet ein anderes, wenn es der allgemeinen Zeitlage entſpricht, ein anderes, wenn es ſich gegen fortgeſchrittene Entwicklung, gegen den geſammten Strom geiſtigen Lebens behaupten will. So kommen wir auch im Ganzen zu dem früher auf beſonderen Gebieten ermittelten Ergebniß, daß der Thomismus heute etwas anderes beſagt als im Mittelalter; mag es viele geben, die Thomiſten zu ſein glauben, Thomiſten im Sinne des Thomas gibt es nicht mehr.

Daher hat das Syſtem des Thomas ſeine Zeit gehabt. Der doctor universalis hat an einem Wendepunkte geſchichtlichen Lebens Bedeutendes gewirkt. Er hat große Aufgaben, vor allem die Aufgabe der Einigung der geiſtigen Intereſſen, in großem Sinne behandelt; er hat die Geſammtheit des damals Zugänglichen zu einem begrifflich durchdachten Ganzen verbunden und die verſchiedenen Elemente in mannigfache, keineswegs fruchtloſe Beziehungen gebracht; er hat antike Forſchung dem Denken des Abendlandes enger verknüpft; er hat die Selbſtändigkeit wiſſenſchaftlicher Arbeit anbahnen helfen; er hat zur wiſſenſchaftlichen, vornehmlich zur logiſchen Schulung der Geiſter erheblich beigetragen. Das alles aber hat er in milder und edler Geſinnung, in fortwährendem Streben nach Gerechtigkeit gegen Sache und Perſon gethan. Daher bleibe über dem Streit der Parteien ſein Andenken in Ehren! Nicht gegen ihn ſprechen wir, den wir auf-

richtig achten, sondern nur gegen die, welche ihn aus seiner Zeit reißen und die Gegenwart an ihn binden möchten.

Denn jetzt unter gänzlich abweichenden Verhältnissen von Neuem eingreifende Macht erlangen kann Thomas nimmermehr. Mag sich gelehrte Forschung wieder mehr mit ihm befassen, — in einem Systeme, wo sich Aristoteles, Plotin, Augustin begegnen, und von wo sich so viel für die Folgezeit anbahnt, gibt es noch viel zu untersuchen; mag die Polemik sein Denken zum Standort wählen, um Mängel und Schäden der Gegenwart zu beleuchten, — warum sollten wir uns einer solchen Kritik von vorn herein verschließen? Aber mit dem allen wird nicht erreicht, daß Thomas' System fördernd und gestaltend das Gesammtleben der Gegenwart ergreife und den Zug der Zeit leite. Alle Empfehlung gibt ihm nicht die Kraft, neue Antriebe zu wecken und neue Probleme zu lösen, die Gemüther in alle Tiefe zu durchdringen und ihnen den Frieden der Ueberzeugung zu geben, nach dem die Neuzeit so schwer ringt.

In das Dämmerlicht historischen Bewußtseins, in dem es Thomas möglich war, innerlich widerstreitende Gedankenmassen zusammenzubringen, können wir, welche der Fortgang der Zeit schärfer sehen gelehrt hat, uns nicht wieder zurückversetzen; die gewaltigen Wandlungen in Erkennen, Natur und Geistesleben können wir weder ungeschehen machen noch principieller Deutung entkleiden. Wir können in eine naivere Form des Geisteslebens ebensowenig zurückkehren, wie wir frühere Lebensperioden anders als in der Erinnerung wieder aufnehmen können.

So bleibt es dabei. Vergangenes zu neuer Lebenswirkung zu erwecken, das liegt nicht in menschlichem Vermögen, und hängt daher nicht an Meinen und Wollen eines Einzelnen, und wäre er noch so mächtig, noch an dem Vieler, und wären sie Alle. Denn um mit dem Worte eines mittelalterlichen Denkers zu schließen, „die Wahrheit der Dinge, wie sie nicht der Mensch festsetzt, kann auch nicht menschlicher Wille zerstören". *)

*) Joh. Saresberiensis (s. Schaarschmidt S. 232): veritatem rerum quoniam eam homo non statuit, nec voluntas humana convellit.

# Köſtlin's Aeſthetik.

Von

**Eduard von Hartmann.**

Köſtlin's „Aeſthetik" (1869) giebt in einem Bande von 66 Druckbogen zunächſt den erſten, allgemeinen Theil, an deſſen Schluß die Behandlung der Kunſtlehren einem (bis jetzt nicht erſchienenen) neuen Werke vorbehalten wird. Auf den Schultern der ihm bekannten konkret-idealiſtiſchen Aeſthetiker (Hegel, Schleiermacher, Viſcher, Zeiſing, Carriere) ſtehend, ſucht er doch die Aufgabe der Aeſthetik von einem andern Ende her in Angriff zu nehmen, nämlich nicht von Seiten der ſich verſinnlichenden Idee aus, ſondern von Seiten der ſinnlichen Erſcheinungsform aus, welche zunächſt dem Bewußtſein ſich darbietet. Wenn die ſpekulativen Idealiſten zunächſt das Bedürfniß gefühlt hatten, die Beziehung des ſinnlich Schönen auf einen in ihm zur Erſcheinung kommenden idealen Gehalt zur Evidenz zu erheben, ſo durfte man es ihnen verzeihen, daß ſie bei dieſem Beſtreben die Seite des idealen Gehalts nicht nur allzuſehr betonten, ſondern auch in der Erörterung allzuſehr voranſtellten und dabei die konkrete Form der Verſinnlichung ungebührlich zurückſetzten; es war ein durchaus richtiges Beſtreben, auch in der Aeſthetik von dem unmittelbar und zunächſt Gegebenen auszugehen und von da zu dem idealen Gehalt aufzuſteigen. Es wird Köſtlin's unbeſtreitbares Verdienſt in der Geſchichte der Aeſthetik bleiben, dieſe Aufgabe zum erſten Mal — nicht bloß erkannt und ausgeſprochen, ſondern auch — in umfaſſender Weiſe in Angriff genommen und der Löſung näher geführt zu haben; den bleibenden Werth ſeines Werkes ſehe ich in der Lehre von den äſthetiſchen Formen, ſowohl in deren allgemeiner Behandlung (S. 62—312), wie auch in der Erörterung der in der Natur empiriſch gegebenen konkreten Formenwelt (S. 358—838), welche zuſammen mit ihren 730 Seiten auch räumlich den Haupttheil deſſelben ausmachen. Die Erörterung der Naturformen war bereits von Viſcher in den Kreis der Aeſthetik gezogen, aber es fehlte an einer vorhergehenden Behand-

lung der allgemeinen äſthetiſchen Formenlehre, auf welche dieſe ſich ſtützen konnte; zu einer ſolchen finden ſich bei Hegel, Carriere, Zeiſing u. A. doch nur unvollſtändige Anläufe, und der noch am meiſten ſyſtematiſch angelegte Verſuch dieſer Art von Krauſe ſcheint Köſtlin nicht einmal bekannt geworden zu ſein.

Leider fehlt es Köſtlin an der Einſicht, daß das Einſchlagen der entgegengeſetzten Richtung bei dem zu durchlaufenden Wege keineswegs ein verſchiedenes Geſammtergebniß bedingt, und daß die genauere Erforſchung der ſinnlichen Erſcheinungsformen ſehr wohl mit dem Princip des konkreten Idealismus vereinbar iſt. Er mißverſteht Hegel noch gründlicher, als Viſcher ihn mißverſteht, indem er glaubt, daß Hegel's äſthetiſche Idee eine abſtrakte Gedankenwelt bedeute (S. 50); er mißverſteht nicht minder die ſpekulativen Grundlagen der anthropologiſch gefärbten Schleiermacher'ſchen Aeſthetik, indem er den „Inhalt" des Schönen auf das uns Menſchen Anſprechende oder menſchlich Intereſſante oder auf „die Welt des Subjekts" reducirt (S. 55—56, 59—60). Freilich reicht ja das Verſtändniß des Menſchen für Natur- oder Kunſtſchönheit nicht weiter als ſein Verſtändniß und Intereſſe für deſſen idealen Gehalt, aber die objektive äſthetiſche Qualität dieſer Dinge iſt doch nicht davon abhängig, ob Verſtändniß und Intereſſe grade dieſes Beſchauers oder grade dieſer jetzt lebenden Menſchheit für ſeine äſthetiſche Würdigung ausreichen.*) Bei Hegel iſt der Inhalt des Schönen „die Welt des abſoluten Geiſtes", welcher es allerdings weſentlich iſt, der Form ihrer Exiſtenz nach „Welt eines Subjekts" zu ſein, und Schleiermacher acceptirt dieß als den weſentlichen Fortſchritt Hegel's, läßt es alſo als ſelbſtverſtändlich gelten, daß die anthropologiſche Verwirklichung des Kunſtſchönen nur Durchgangspunkt und Vermittelungsform des abſoluten Geiſtes

*) „Die Schönheit iſt überall und ewig eine und dieſelbe, obwohl der Sinn für ſie nicht überall und immer gleich entwickelt iſt" (326). Köſtlin beſchränkt freilich in der Fortſetzung dieſer Stelle die „ewige Schönheit" ausdrücklich auf die Form mit Ausſchluß des Inhalts; — als ob die Formen der helleniſchen Götter nicht mit der Abſtraktion von ihrem idealen Gehalt überhaupt jeden Sinn verlören und ihre Klaſſicität nicht grade bloß im Verhältniß ihrer Form zu ihrem idealen Gehalt beſäßen!

iſt. Indem dagegen Köſtlin in der Hegel'ſchen Lehre von der Idee nur dann einen haltbaren Sinn finden will, wenn die Idee oder „Welt des Geiſtes" als „die vom Subjekt ſelbſt geſetzte Welt der Einbildungskraft" oder die individuell angeeignete Welt der Gegenſtände interpretirt wird (59—60), ſo ſteigt er damit auf ein anthropologiſches Niveau herab, das allerdings für den ſpekulativen Zuſammenhang der „Idee" mit der Erſcheinungsform keinen Raum mehr läßt und dadurch zu einem Dualismus von Form und Inhalt hindrängt.

Hätte Köſtlin den konkreten Idealismus recht verſtanden, ſo wäre ſein Beſtreben dahin gegangen, aus jeder konkreten Form den ſie äſthetiſch bedingenden idealen Gehalt herauszuſchälen und die Schönheit der Form eben daran zu demonſtriren, daß und wie ſie von dieſem idealen Inhalt bedingt iſt. In der That leiſten ſeine Unterſuchungen dieß in vielfach bewunderungswürdiger Weiſe, aber, inſofern ſie dieß leiſten, thun ſie es gegen ſeine Abſicht und wider ſeinen Willen dadurch, daß er auch da, wo er mit lauter inhaltlichen Beſtimmungen operirt, immer noch des Glaubens iſt, mit formalen Beſtimmungen zu operiren. Deshalb laſſen auch die Köſtlin'ſchen Darlegungen viel zu wünſchen übrig, weil ſie aus principieller Unklarheit nie dazu kommen, den nervus probandi bloßzulegen.

Ueber den abſtrakten äſthetiſchen Formalismus Herbart-Zimmermann's hinaus macht Köſtlin's konkreter Formalismus einen ähnlichen Fortſchritt, wie der konkrete Idealismus über den abſtrakten (von Schelling bis Krauſe). Die abſtrakten Formverhältniſſe der Einheit u. ſ. w. ſpielen wohl auch hier noch eine gewiſſe Rolle, aber doch nur als Momente einer konkreten, individuellen, ſinnlich anſchaulichen Erſcheinungsform (62—68), ſo daß der vom abſtrakten Formalismus mit dem Ausdruck „äſthetiſche Form" getriebene irreleitende Mißbrauch hier keine Stätte mehr findet. Wie die „Idee", ſobald ſie aufhört, eine abſtrakte transcendente Weſenheit zu ſein, und zum immanenten idealen Gehalt des konkreten Sinnenſcheines wird, ſofort die Erſcheinungsform als unentbehrliche andre Seite ihrer ſelbſt, als conditio sine qua non

des Schönen postulirt, so muß die „Form", sobald sie aufhört, sich in abstrakten Verhältnissen zu erschöpfen und zur konkreten Intuition wird, sofort auch den idealen Gehalt der sinnlichen Erscheinung als unentbehrliche andre Seite ihrer selbst postuliren. Während aber die konkrete ästhetische Idee sich ohne Weiteres als das die sinnliche Erscheinungsform durch und durch Bestimmende, Bedingende, Gestaltende, Erzeugende offenbart, also als das übergreifende einheitliche Princip des Schönen bekundet, zeigt die konkrete ästhetische Form sich zwar der Ergänzung durch den idealen Gehalt bedürftig, auch der Bestimmtheit durch denselben unterworfen, jedoch muß die Untersuchung erst mit vollständigem Erfolg durch alle Gebiete des Schönen zu Ende geführt sein, ehe sich ergiebt, daß die Bestimmtheit der Form durch den idealen Inhalt eine ausnahmslose, absolute ist, d. h. ehe die vermeintliche vollgenügende Selbstgenügsamkeit der Form (315, 952) sich ebenso wie jede auch nur relative Selbstständigkeit der Form dem Inhalt gegenüber (312) als Illusion erweist.

Daher kommt es, daß beim Ausgehen vom idealen Inhalt die Einheit des ästhetischen Princips soviel leichter gewahrt bleibt, freilich auf Kosten der formalen Untersuchung der sinnlichen Erscheinung, während beim Ausgehen von der letzteren die Gefahr eines principiellen Dualismus bestehen bleibt, so lange nicht die Untersuchung vollständig erschöpfend durchgeführt ist. Da nun alles Menschenwerk mit Unvollständigkeit mehr oder minder behaftet ist, so ist es kein Wunder, daß auch Köstlin dieser Gefahr des Dualismus nicht entgangen ist, weil er eben nicht dahin gelangt war, die durchgängige und ausnahmslose Bestimmtheit der Form durch den Inhalt zu erkennen, obwohl er mehr zu dieser Erkenntniß beigetragen hat, als er bei seiner Arbeit sich hat träumen lassen.

Bei den abstrakten Formalisten fällt das Gebiet der Aesthetik mit dem Gebiet der Formschönheit zusammen und das Interesse am Inhalt wird als stoffliches aus der Aesthetik hinausgewiesen. Bei Köstlin wird zwar das Wort „Schönheit" auch auf die schöne, d. h. „unbedingt befriedigende" Form beschränkt (69, 53—54, 59),

aber das Intereſſe am Inhalt wird ebenfalls als ein äſthetiſches behauptet und feſtgehalten; erſt beides, Stoff und Form, vereint zu harmoniſchem Zuſammenwirken (317), abſolutes ſachliches Intereſſe und abſolute Formvollendung im Verein geben das höchſte äſthetiſche Objekt (329). „Aeſthetik" iſt ein ſehr viel weiterer Begriff als „Wiſſenſchaft des Schönen" (49), welcher letztere Begriff nur die Formſchönheit mit Ausſchluß des Inhalts zu behandeln haben würde. Form und Inhalt ſollen in der Wiſſenſchaft wie im Leben nicht nur begrifflich auseinandergehalten werden (54), ſondern jedes von ihnen ſoll auch ein eigenes, weſentliches Element des äſthetiſchen Lebens ſein (67). Die Form muß, um konkret zu werden, an irgend einem Inhalt erſcheinen (319), und deshalb war es gut, daß Hegel dieſen Inhalt in ſeine Rechte wieder einſetzte, wenn er auch die äſthetiſche Bedeutung der Formverhältniſſe abgeſehen von der adäquaten Darſtellung des Inhalts leugnete (54); andrerſeits ſoll die eigenthümliche, von der Form ſelbſt herzugebrachte Schönheit (320), ſofern ſie keinen beſtimmten Gehalt ausdrückt, ſich doch wieder auf untergeordnetes Beiwerk, wie ſchöne Linien, Geflechte, Arabesken, Farben, Farbenverbindungen, Töne, Accorde u. ſ. w. beſchränken (952).

Zimmermann war deshalb unfähig, dem Intereſſe am Inhalt den Eintritt in's äſthetiſche Gebiet zu gewähren, weil er die idealen äſthetiſchen Gefühle nicht von ſtofflichen Empfindungsreizen zu unterſcheiden wußte. Köſtlin, welcher dieſe Unterſcheidung zwiſchen äſthetiſchen Phantaſiegefühlen und realen ernſten Gefühlen ſehr wohl auseinanderſetzt (27—29), gewinnt eben dadurch die Möglichkeit, ohne Rückfall in ſtoffliche reale Gefühle*) die inhalt-

*) Leider macht Köſtlin ſich praktiſch doch öfters dieſes Rückfalls ſchuldig und verwechſelt die realen ſtofflichen mit den idealen äſthetiſchen Intereſſen. Nur daraus iſt es zu erklären, wenn er das „einengende ſtoffliche Intereſſe" zu dem „befreienden und ins Weite führenden Formintereſſe" in Gegenſatz ſtellt (314), oder wenn er den Wechſel der realen Lebensintereſſen und religiöſen Glaubenswahrheiten mit einem zeitlichen Wechſel des äſthetiſchen Ideengehalts im Schönen ohne Weiteres identificirt, und dieſem Wechſel des Inhalts gegenüber die Ewigkeit der Form betont (327). Der äſthetiſche ideale Gehalt des olympiſchen

lichen Interessen, soweit sie der ästhetischen Phantasie unterworfen sind, in das ästhetische Gebiet hereinzunehmen, obwohl er den den idealen ästhetischen Gefühlen objektiv korrespondirenden Begriff des ästhetischen Scheins nur gelegentlich streift, ohne über diesen Begriff und seine grundlegende Bedeutung zur Klarheit zu gelangen. Zwar bemerkt er, daß wir in ästhetisches Mitfühlen gerathen, wo nicht ein wirkliches Leid, sondern bloß ein Bild des Leidens die Ursache unsrer Erregung ist (28); zwar führt er gelegentlich an, daß die Kunst nur einen Nachklang, eine Spiegelung, einen Reflex der Sache selbst in höherer Lichtatmosphäre (920), einen Schein bietet, in welchem Wahrheit ist (944). Aber er weiß doch mit diesen zwei vereinzelten flüchtigen Andeutungen nichts anzufangen; er schwächt sie ab durch beständige Betonung des reellen und realistischen Charakters der Kunst (907) und der die Sache selbst überragenden Wirklichkeit und massiven Dauerhaftigkeit ihrer Werke (912, 935), welche doch nur aus einer Verwechselung des eigentlichen Kunstwerks (des ästhetischen Scheins) mit dem Material, an dem es haftet, und aus einer unstatthaften Verallgemeinerung dieses Verhältnisses von der räumlichen bildenden Kunst auf die zeitlichen Künste entspringt. Wo es sich darum handelt, das ästhetische Gebiet von demjenigen des realen Lebens abzugrenzen, bleibt er an den Schleiermacher'schen Bestimmungen der Freiheit und Gebundenheit haften (14—19, 32—39), deren Gegensatz er weit über die ihnen zukommende Bedeutung aufspreizt, ohne eine Ahnung davon, daß dieser Gegensatz, soweit er überhaupt vorhanden ist, ausschließlich bedingt ist durch den weit tiefer liegenden Gegensatz von ästhetischem Schein und Realität.

Wenn die ästhetische Beurtheilung nur auf den die Wahrheit einschließenden ästhetischen Schein geht, so geht sie eben damit auf die konkrete Erscheinungsform eines konkreten idealen Inhalts, d. h. die specifisch ästhetische Idealität der Phantasiegefühle bezieht sich auf den Inhalt nur in seiner specifisch ästhetischen Erscheinungs-

Zeus ist aber für uns heute noch derselbe wie für den alten Hellenen, und die vermeintliche „ewige Form" desselben abgesehen von diesem ewigen idealen Gehalt ist nichts als eine „männliche Figur".

form, oder mit andern Worten: die äſthetiſchen inhaltlichen Intereſſen ſind nur einem in äſthetiſcher Erſcheinungsform dargebotenen Inhalt gegenüber möglich. So leitet die konkrete idealiſtiſche Aeſthetik ohne weiteres vom Inhalt zu einer äſthetiſchen Form hin, welche durchweg durch den Inhalt beſtimmt, d. h. deſſen adäquate Erſcheinungsform im Gebiet des äſthetiſchen Scheines iſt. Wenn man aber von der Form ausgeht und doch die Beziehung der Form auf einen beſtimmten Inhalt als äſthetiſch unentbehrlich anerkannt hat, ſo ſtellt ſich die Einheit dadurch her, daß die Form, um nicht einen Formfehler zu begehen, ſich mit dem Inhalt, welcher an ihr erſcheinen ſoll, in Uebereinſtimmung ſetzen muß (319); gehört die Harmonie von Form und Inhalt mit zur Form, ſo gehört ſie auch mit zur Schönheit, ſo daß die einſeitige Schönheit der Form von ſelbſt über ſich zur Schönheit im weiteren Sinne hinaustreibt, welche das harmoniſche Verhältniß von Form und Inhalt mit unter ſich begreift (944).

Dieſe Schönheit des harmoniſchen Verhältniſſes von Form und Inhalt greift nun aber, nachdem ſie ſich einmal von der einſeitigen Form aus etablirt hat, zurück und durchdringt die ganze Schönheit der vermeintlich ſelbſtſtändigen Formvollendung. Eine Form erinnert an die andre (324), eine ruft durch unwillkürliche (unbewußte) Vorſtellungsaſſociation (321) die Gedanken an verwandte Gegenſtände, Vorſtellungen, Stimmungen, Gefühle u. ſ. w. wach. „Die Formenſymbolik geht durch das ganze Reich ſinnlich anſchaubarer Formen hindurch“ (323); „die Form iſt beides: Geſtaltung von eigenthümlichem Schönheitseindruck und Vergegenwärtigung, Ausdruck, Symbol“ (325—326). Das meiſte, was Köſtlin in ſeiner äſthetiſchen Formenlehre vorbringt, fällt nicht auf die Seite der reinen Geſtalt, ſondern auf diejenige der Symboliſirung eines idealen Inhalts, ſei es unmittelbar, ſei es mittelbar durch Symboliſirung von Gegenſtänden, die ſelbſt einen ſolchen Inhalt beſitzen. Inſoweit die Form konkret iſt, hat ſie immer ſchon eigenen Inhalt und kann von demſelben gar nicht lospräparirt werden; inſoweit ſie aber abſtrakt iſt (z. B. mathematiſche Geſtalt) und doch ohne Symbolik aufgefaßt wird, iſt ihre Schön-

heit von vornherein zweifelhaft (z. B. von Weiße und Kirchmann entschieden bestritten). Läßt man aber auch die abstrakte Form selbst ohne Symbolik noch als gefallend gelten, so bleibt sie doch immer noch (wie schon Hegel zeigte) Gestaltung oder Schematisirung eines idealen Gehalts für die Anschauung, wie die mathematische Formel Schematisirung desselben idealen Gehalts für den diskursiven Begriff ist.

Der Begriff der Formsymbolik hat seit Köstlin eine Rolle von zunehmender Bedeutung in der Aesthetik gewonnen, insbesondre dadurch, daß Friedrich Vischer im Heft VI seiner „Kritischen Gänge" ihn als ein Hauptargument gegen die abstrakt-formalistische Aesthetik ausbildete und dabei von seinem Sohne Robert Vischer*) unterstützt wurde. Associationistische Psychologen wie Siebeck und Fechner haben dann die Formsymbolik aufgegriffen, um an ihr die Bedeutung der Vorstellungsassociationen für die Aesthetik darzuthun, ohne hinlänglich zu beachten, daß einestheils erst die unbewußt gewordene, abgekürzte Vorstellungsassociation fähig wird, in den ästhetischen Anschauungsakt einzugehen, daß anderntheils die Disposition zu solchen Associationen ererbt sein, also dem angeborenen physiologischen Apparat des Geistes angehören kann, und daß endlich weder die empirisch erworbenen noch die ererbten Associationen zur Erklärung der Formsymbolik ausreichen, wenn man nicht ein unbewußtes schöpferisches Entgegenkommen der Phantasie zu den Dingen und ein unbewußt-teleologisches Entgegenkommen der Natur zu den Bedürfnissen des Geistes annimmt. Die künstlerische Phantasie muß ebenso schöpferisch thätig sein in dem Hervorbringen und Wiedererkennen von symbolischen sinnlichen Ausdrucksformen für ideale inhaltliche Bestimmungen, wie sie es überhaupt sein muß, um das Schöne hervorzubringen und als Schönes zu empfinden; sie kann aber nur darum verständliche Symbole aus gegebenen Naturformen schaffen, weil (wie schon Schleiermacher betonte) Geist und Natur wechselseitig auf einander angelegt sind und in ihren Formen ein-

*) Ueber das optische Formgefühl. 1873.

ander korreſpondiren, weil es ein und derſelbe unbewußte Geiſt iſt, welcher die Naturformen bildet und welcher aus dem Künſtler heraus wirkt. Dieſer „pantheiſtiſche“ (genauer: konkret-moniſtiſche) Charakter der Formſymbolik iſt beſonders von Volkelt*) hervorgekehrt worden, leider zu ſehr im Gegenſatz gegen die aſſociationiſtiſchen Pſychologen, um die Tragweite der abgekürzten und vererbten Vorſtellungsaſſociation im Sinne einer natürlichen pſychologiſchen Vermittelung für die Verwirklichung der ſchöpferiſchen, moniſtiſch präformirten Univerſalſymbolik zu würdigen.

Bei Köſtlin laufen die ſpäter geſondert durchgebildeten Gedankenkeime für die verſchiedenen möglichen Auffaſſungen und pſychologiſchen Momente der Formſymbolik noch ungeſchieden durcheinander, aber es iſt doch nicht mehr als billig, zu konſtatiren, daß er ſich bis zur Höhe der Anſchauung einer urſprünglich beſtehenden Harmonie erhebt. Es kann für die Form nicht unmöglich ſein, ſagt er (326), mit dem Gegenſtande (Inhalt) in die Harmonie zu treten, *da ſie von Natur ſchon in derſelben iſt*. Hieraus wird man zweierlei entnehmen dürfen: erſtens: der Verſuch einer Verſchmelzung von Form und Inhalt muß inſoweit erfolglos bleiben und eine unäſthetiſche Discrepanz beſtehen laſſen, als nicht ſchon von Natur eine ſolche Harmonie urſprünglich beſteht; und zweitens: inſoweit die Ueberwindung des unäſthetiſchen Dualismus von Form und Inhalt gelingt, iſt ſie lediglich der von Natur ſchon beſtehenden Harmonie beider zu verdanken.

Nun iſt nicht wohl anzunehmen, daß die urſprüngliche Harmonie von Form und Inhalt als Bedingtheit und Beſtimmtheit des Inhalts durch die Form anzuſehen iſt; vielmehr muß entweder die Form überall durch den Inhalt bedingt und beſtimmt ſein, oder beide müſſen konform und koordinirt bedingt und beſtimmt ſein durch etwas Drittes, das beiden zu Grunde liegt. Verſteht man wie Köſtlin unter „Inhalt“ etwas bloß Anthropologiſches, ſo gilt natürlich die letzte Anſicht; verſteht man dagegen unter

*) Der Symbol-Begriff in der neueſten Aeſthetik. 1876. Auf dieſe treffliche kleine Brochure kann ich auch zur genaueren Kenntnißnahme des Gegenſtandes verweiſen.

„Inhalt" die konkrete Idee oder die im Geistesleben sich offenbarende Geistigkeit des unbewußten Absoluten, so gilt die erstere Ansicht, wonach der „Inhalt" die Form bestimmt. Da die Idee oder das bestimmende Moment des unbewußten Geistes ihre Konkretheit erst in der Phänomenalität des individuellen Geisteslebens gewinnt, diese aber gar keinen absoluten Werth hätte, wenn sie nicht Offenbarungsstätte des absoluten Geistes oder Träger der immanenten Idee wäre, so weichen beide Ansichten, sofern sie beide in einem ästhetisch haltbaren Sinne interpretirt werden, nur noch dem Wortlaut nach von einander ab. Auf alle Fälle löst aber so der ästhetische Dualismus von Form und Inhalt sich in einen Monismus des ästhetischen Princips, nämlich in konkreten Idealismus auf.

Zu dieser Durchbildung des konkreten Formalismus gelangt nun allerdings Köstlin nicht, wenn er auch die Gesichtspunkte andeutend berührt, welche bei ruhigem Verweilen genügt hätten, sie zu vollziehen. Er verkennt vielmehr erstens, daß auch die untergeordnete Gefälligkeit der als relativ inhaltlos auftretenden Form nur wegen des anderartigen idealen Gehalts von niederer Stufe, der in ihr versinnlicht ist, möglich wird, aber doch als solche noch nicht Schönheit im eigentlichen (konkreten) Sinne des Worts heißen kann; er verkennt zweitens, daß die konkrete Schönheit erst mit der Versinnlichung eines konkreten idealen Gehalts, d. h. mit der Harmonie von Form und Inhalt beginnt, aber niemals allein an der Form haftet; er vergißt drittens, daß auch bei den scheinbar inhaltlosen Formen neben dem ärmeren und dürftigeren idealen Gehalt von niederer (unorganischer oder mathematischer) Stufe immer zugleich ein höherer idealer Gehalt durch die von aller Form unabtrennbare Formsymbolik nebenherspielt, und läßt viertens unbeachtet, daß auch der menschlich interessanteste geistige Inhalt doch nur insoweit ästhetischen Charakter gewinnen kann, als er in die Harmonie mit einer sinnlichen Erscheinungsform eingetreten und dadurch zugleich der konkreten Schönheit theilhaftig geworden ist. Es giebt nichts Aesthetisches außerhalb der Schönheit, welche in der Harmonie von Inhalt und Form anerkannt wird, weder auf

Seiten eines noch nicht ſchönen, aber doch ſchon äſthetiſch intereſſant ſein ſollenden Inhalts, noch auf Seiten einer abſolut inhaltleeren und doch ſchon ſchön ſein ſollenden Form.

Will man die Harmonie von Form und Inhalt im Vergleich zu dem von der Form abgelöſt gedachten Inhalt ſelbſt eine Form nennen, dann iſt freilich alle Schönheit eine Schönheit der Form, aber doch eben nur dieſer einen beſtimmten, den Inhalt *einſchließenden* Form, dieſes Verhältniſſes, in welchem die gewöhnlich ſo genannte Form nur ein Glied ausmacht. Dieſer Sprachgebrauch iſt aber einerſeits dadurch irreleitend, daß er immer wieder zu unvermerkten Verwechſelungen zwiſchen dieſer harmoniſchen Verhältnißform und der gewöhnlich ſo genannten Form der konkreten ſinnlichen Erſcheinung führt, andrerſeits dadurch, daß er den Begriff der Form als den über den andern übergreifenden erſcheinen läßt, während thatſächlich der Inhalt es iſt, der als das die Form durch und durch beſtimmende Moment auch das harmoniſche Verhältniß von Form und Inhalt determinirt. Da der konkrete Idealismus und der *moniſtiſch durchgebildete* konkrete Formalismus, wie ſchon oben bemerkt, dem Sinne nach beide genau daſſelbe beſagen würden, ſo wäre es auch vergeblich, zwiſchen ihnen noch nach einer höheren Syntheſe zu ſuchen; eine ſolche kann vielmehr nur zwiſchen einem halbkonkreten (halbabſtrakten) Idealismus und einem dualiſtiſchen (d. h. halbkonkreten, halbabſtrakten) Formalismus geſucht werden und iſt eben in der ſachlichen Identität von konkretem Idealismus und konkretem Formalismus bereits gefunden. Was aber den Ausdruck betrifft, ſo iſt dem „konkreten Idealismus“ im Princip unbedingt der Vorzug zu geben, weil hier eben der Inhalt als das über die Form übergreifende Moment des Verhältniſſes erſcheint, das er thatſächlich iſt, während im „konkreten Formalismus“, welcher als induktiver *Weg* zum Princip den Vorzug verdient, das Verhältniß durch den ſinnlich empiriſchen Ausgangspunkt auf den Kopf geſtellt erſcheint und ſchließlich noch der Umkehrung bedarf.

Köſtlin iſt ſich über die letzten Reſultate und Principien völlig unklar; er hätte in dem Dualismus von Form und Inhalt gar

nicht in dieser Weise stecken bleiben können, wenn er etwas spekulativer veranlagt wäre. Seine principielle Unklarheit geht sogar soweit, daß neben dem Dualismus von schöner Form und interessantem Inhalt sogar noch ein drittes koordinirtes Moment des ästhetischen Eindrucks einherläuft, so daß also eigentlich nicht von einem Dualismus, sondern von einem Trialismus der ästhetischen Principien bei ihm zu sprechen wäre (49, 312, 317, 326), wenn nicht doch die Bedeutung dieses dritten Moments (49—53) so verschwommen und unfaßbar im Hintergrunde bliebe, daß die Kritik dasselbe wohl billig ignoriren kann. Dieses dritte Moment nennt er: phantasieanregende (329, 335), oder kürzer: „anregende Gestaltenfülle“ (49), oder „Gestaltenmannichfaltigkeit“ (312, 318), oder „Gestaltenspiel“ (317). Inwiefern ein Unterschied zwischen „Gestalt“ und „Form“ besteht, läßt Köstlin unerörtert; ein solcher Unterschied ist nach seinem eigenen Sprachgebrauch unerfindlich. „Fülle“ oder „Mannichfaltigkeit“ wird auch von der Form verlangt und zwar sowohl in quantitativer (96—97) wie in qualitativer Hinsicht (162—171); ebenso ist das „Spiel“ der Veränderung und Bewegung mit seinen mathematischen, dynamischen und qualitativen Gegensätzen und Wandlungen von Köstlin in das Gebiet der Form mit einbezogen. Endlich wird auch das „belebend-Anziehende“ (75) oder „lebendig Erregende“ (74) als das eine der beiden konstituirenden Momente dem Begriff der formalen Schönheit oder Formschönheit untergeordnet (im Gegensatz gegen das andre Moment des „ruhig-Faßlichen“, „Gefälligen oder Nichtstörenden“), und zwar ist es im Unterschied von dem das „Interesse erregenden Inhalt“ (52) die lebensvolle freiere Thätigkeit der spielenden Phantasie (20), welche von dem zweiten Moment der Formschönheit angeregt wird (vgl. auch 303). Da bleibt es denn in der That psychologisch unverständlich, wodurch Köstlin zur gesonderten Herausstellung seines dritten Moments bewogen worden ist, das doch nach allen seinen Bestimmungen bereits vollständig in dem zweiten enthalten ist. —

Treten wir nun der allgemeinen ästhetischen Formenlehre Köstlin's näher, so beruht dieselbe ebenso wie die Krause'sche

lediglich auf einer Expoſition der Platoniſchen Definition der Harmonie von Einheit und Mannichfaltigkeit. Krauſe exponirt dieſe Definition, wie wir früher*) ſahen, in der Weiſe, daß er erſt die Einheit, dann die Mannichfaltigkeit und dann die Harmonie vornimmt und in jedem dieſer drei Glieder eine Anzahl von Beſtimmungen unterſcheidet, auf deren Korreſpondenz und begrifflichen Zuſammenhang mit den bezüglichen Beſtimmungen der übrigen Glieder er hinweiſt. Dieſe Behandlungsweiſe hat den äußerlichen formellen Nachtheil, daß ſie die zuſammengehörigen Begriffsgegenſätze und ihre Zuſammenfaſſung im dritten Gliede auseinanderreißt und räumlich an verſchiedene Stellen zerſtreut; ſie hat dagegen den Vorzug, daß ſie ihre Herkunft (aus der „Einheit des Mannichfaltigen") deutlich erkennbar an der Stirn trägt. Köſtlin ſchlägt den entgegengeſetzten Weg ein, d. h. er macht das, was bei Krauſe Unterabtheilungen ſind, zur Hauptgliederung und läßt innerhalb jeder einzelnen Beſtimmung die Dreitheilung nach Maßgabe jener Definition wiederkehren. Dieß erleichtert ohne Zweifel Ueberſicht und Verſtändniß, was hier um ſo nöthiger iſt, als die Expoſition umfaſſender iſt; aber es kann leicht dazu führen, den hiſtoriſch-pſychologiſchen Urſprung dieſer ganzen Formenlehre zu verdunkeln, wenn man nicht an die äußerliche Zufälligkeit dieſer umgekehrten Stoffvertheilung denkt. Andrerſeits iſt nicht zu verkennen, daß dieſe Behandlungsweiſe dem Weſen jener Definition ſachlich mehr gerecht wird, indem ſie dieſelbe als das behandelt, was ſie thatſächlich allein iſt, als ein abſtraktes dialektiſches Schema, das bei allen konkreteren Beſtimmungen formaler Schönheit mit ermüdender Eintönigkeit wiederkehrt.

Die oberſte Hauptgliederung Köſtlin's iſt zunächſt die nach Quantität und Qualität. In der Quantität unterſcheidet er dann weiter: Begrenzung, Einheitlichkeit, Größe (extenſive und intenſive) und Gleichmaaß; in der Qualität: Beſtimmtheit, Einheit, Bedeutung (extenſive und intenſive) und Harmonie, wobei die Viertheilung der einen Seite derjenigen der andern entſprechen ſoll.

*) Vgl. meinen Aufſatz „Krauſe's Aeſthetik" in dieſer Zeitſchrift Bd. 86 Hft. 1.

Der genauere Sinn dieſer Beſtimmungen wird erſt klar, wenn man erfährt, welche konkreteren Begriffe unter jeder derſelben befaßt ſind, ſo daß wir nicht umhin können, näher auf das Einzelne einzugehen.

Was zunächſt das Formſchöne der Quantität betrifft, ſo wird bei der „Begrenzung“ unterſchieden: a. Umgrenztheit oder Selbſtſtändigkeit der Geſtaltung mit dem Gegenſatz des Verfließens oder Verſchwimmens, b. Begrenztheit oder Schärfe der Geſtaltung mit dem Gegenſatz der Unbeſtimmtheit oder Weichheit, und c. Abgegrenztheit oder ſcheidende Sonderung der Geſtaltung mit dem Gegenſatz der Verſchmelzung des Geſchiedenen. Bei der „Einheitlichkeit“ wird unterſchieden a. Einfachheit mit dem Gegenſatz der Vielfachheit oder Fülle, b. Ganzheit oder Kompaktheit mit dem Gegenſatz der Vielgetheiltheit oder Zuſammengeſetztheit, c. Koncentrirtheit oder Unterordnung der Theile mit dem Gegenſatz ihres freien Auseinandertretens. Sowohl bei der extenſiven „Größe“ wie bei der intenſiven „Kraft“ wird neben dem generellen Mittelmaaß auch die freie Entfaltung der Größen- und Kraft-Unterſchiede ſowohl nach der Seite des Impoſanten als auch nach der des Niedlichen gewürdigt. Der Begriff des „Gleichmaaßes“ zerfällt in a. Regelmäßigkeit mit dem Gegenſatz der irregulären Freiheit, b. Symmetrie oder Ebenmaaß mit dem Gegenſatz der unſymmetriſchen Zufälligkeit, c. Proportionalität oder Verhältnißmäßigkeit der Größen- und Kraftmaaße unter einander, bei deren Aufhebung das Erhabene und Winzige entſtehen ſoll. Nebenbei bemerkt ſollen die drei Unterabtheilungen des „Gleichmaaßes“ derjenigen der „Einheitlichkeit“ entſprechen, und zwar die Regelmäßigkeit der Einfachheit, die Symmetrie der Ganzheit, die Proportionalität der Koncentrirtheit (150).

Aehnliche Unterabtheilungen ergeben ſich bei dem „Schönen der Qualität“. Die „Beſtimmtheit“ zerfällt in a. individuelle Abgeſchloſſenheit mit dem Gegenſatz elementariſcher, neutraler Selbſtloſigkeit, b. charaktervolle Durchgebildetheit mit dem Gegenſatz ſchwankender, ſchwebender Unfertigkeit, c. Deutlichkeit oder Diſtinktheit der Erſcheinung mit dem Gegenſatz der dämmernden

oder dunklen Ungewißheit. Bei der „Einheit" lautet die Eintheilung: a. Gleichartigkeit mit dem Gegensatz der kontrastirenden Mannichfaltigkeit, b. Gattungs- und Gesetzmäßigkeit mit dem Gegensatz der originellen Eigenthümlichkeit, c. zusammenhangsvolle Planmäßigkeit mit dem Gegensatz zusammenhangsloser Ungebundenheit. Unter „Bedeutung" versteht Köstlin nicht significatio und sensus, sondern momentum und pondus (174) und unterscheidet Bedeutung der Größe und Bedeutung der Kraft, oder Bedeutung im engeren Sinne (Werth des Seins) und Bedeutsamkeit (Wichtigkeit des Wirkens). Bei beiden sondert er dann das generelle Mittelmaaß von der freien Entfaltung der Werth- und Wichtigkeits-Unterschiede, wodurch bei ersterer der Gegensatz von Würde und Anmuth, bei letzterer derjenige des Mächtigen und Machtlosen (drastisch Durchgreifenden und idyllisch Heiteren) entstehen soll. Bei der „Harmonie" wird unterschieden a. die Harmonie des Einzelseins (nach Beschaffenheit des Wesens und der Thätigkeit), b. die Harmonie des Zusammenseins (nach Beschaffenheit der vielen Wesen und nach ihrer Thätigkeit) und c. die Harmonie des Zusammenwirkens oder der Werth- und Machtverhältnisse; hierbei gelangt auch die Störung der Harmonie und ihre Wiederherstellung im Tragischen und Komischen zur Besprechung.

Gegen die Stoffvertheilung im Einzelnen läßt sich ja manches einwenden. Die Begriffe der Zufälligkeit, Absichtslosigkeit, Ungebundenheit, Freiheit u. s. w. kehren in den Antithesen so häufig wieder, daß ihre Auseinanderhaltung bei vielen Unterabtheilungen schwer fällt; das Quantitative ist gar nicht rein zu behandeln ohne Vorwegnahme des Qualitativen (besonders im „Gleichmaaß") und das Qualitative muß, um in seine Unterschiede einzugehen, überall mehr oder weniger auf das Quantitative zurückgreifen (z. B. bei der „Bedeutung" und bei der „Harmonie der Werth- und Machtverhältnisse"). Endlich wird der Inhalt der Begriffe des Erhabenen und Anmuthigen, des Tragischen und Komischen theilweise bis zur Unkenntlichkeit zerstückelt und verzettelt. Aber diese Bedenken sind nebensächlicher Art.

Die Hauptfrage ist: was ist denn mit dieser langathmigen Erörterung, welche ja als orientirende Uebersicht über den Umfang der ästhetischen Formenwelt ganz schätzenswerth sein mag, für ein positives ästhetisches Ergebniß erzielt? Und da läßt sich denn in der That nur die Antwort geben: das einzige Ergebniß ist das, daß sich auf dem Wege der rein formalen Betrachtung kein Ergebniß erzielen läßt; denn die empirische Beobachtung muß allemal konstatiren, daß dem Satze: „diese Formbestimmtheit gefällt" mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit der ebenso wahre Satz: „die entgegengesetzte Formbestimmtheit gefällt auch" gegenübersteht. Wenn die Gegensätze derart wären, daß sie sich ohne Modifikation vereinigen ließen, so würde eben die Vereinigung der separat gefallenden Gegensätze am meisten gefallen; aber derart sind die Gegensätze fast nirgends. Zum einen Theil schließen sie sich gegenseitig derart aus, daß nur einer von ihnen auf einmal zur Erscheinung gelangen kann (z. B. erhaben und niedlich); zum andern Theil ist wenigstens eine eigentliche Synthese derselben ausgeschlossen und nur ein Mittelweg zwischen den Extremen möglich (z. B. distinkt und verschwommen); zum dritten Theil endlich ist zwar eine Vereinigung möglich, aber nur eine bedingungsweise bei quantitativ gemilderten oder qualitativ modificirten Gegensätzen. Die empirisch-formalistische Betrachtungsweise läßt im ersten Fall über die zu treffende Wahl zwischen sich ausschließenden Gegensätzen, im zweiten Fall über die bestimmte Lage des einzuschlagenden Mittelweges zwischen den mißfälligen Extremen, im dritten Fall über den erforderlichen Grad der Milderung und die nöthige Art und Weise der Modifikation völlig rathlos und kommt über das „Sowohl, als auch" (sowohl dieses gefällt, als auch sein Gegentheil) nicht hinaus.

Köstlin stellt zwar einmal (303) die allgemeine Regel auf, daß die Thesis als anschauliches, überschauliches, ruhigfaßliches, harmonisches Element die nothwendige und wesentliche Grundlage des Schönen und die zwar gebundenere, aber auch reinere Art des Schönen bilde; indessen diese Regel verlangt selbst erst ihre Ausdeutung für jeden konkreten Fall, und erhöht die Schwierig-

keiten, ſtatt ſie zu vermindern. Denn wie das Uebergewicht der Antitheſis, des anziehenden, lebendig erregenden Moments, zur Häßlichkeit, ſo führt ein Untergewicht derſelben zur Einförmigkeit, Eintönigkeit, Starrheit, Leerheit, Nüchternheit, Steifheit, Langweiligkeit u. ſ. w. (303). Wollte man ſich zur Gewinnung des richtigen Mittelweges in jedem konkreten Falle auf den „Geſchmack" berufen, ſo wäre damit eben nur ein anderer Ausdruck dafür gewählt, daß die Aeſthetik über die Hauptſache nichts zu ſagen weiß. Die wirkliche Löſung der Schwierigkeit iſt eben nicht mehr aus der formaliſtiſchen Betrachtung zu gewinnen, ſondern nur aus der Anerkennung der durchgängigen Beſtimmtheit der Form durch den Inhalt.

In der That iſt denn auch die ganze Köſtlin'ſche Formenlehre ſowohl in ihrem allgemeinen wie in ihrem beſonderen Theil nichts als eine unwillkürliche Beweisführung für dieſe Wahrheit. Aber um einen poſitiven Werth zu gewinnen, müßte vor allen Dingen das unwillkürliche Ergebniß dieſer Beweisführung (die Ergebnißloſigkeit der rein formaliſtiſchen Betrachtungsweiſe und die durchgängige Beſtimmtheit der Form durch den Inhalt) zum bewußten Ziel derſelben gemacht und die Hauptſtufen des idealen Inhalts (die mathematiſch unorganiſche, die lebendig organiſche mit pſychiſcher Innerlichkeit, die generell-abſtrakte und die konkret-geiſtige) geſondert behandelt werden, weil die Einheit jeder niederen Stufe mit ihrer ſinnlichen Erſcheinungsform ſich zur nächſt höheren Stufe ſelbſt wieder wie Form zum Inhalt verhält. Nur aus dieſer Relativität des Formbegriffs entſpringt der falſche Schein einer relativen Selbſtſtändigkeit der Form, wie dieß für die unterſte (mathematiſch unorganiſche) Stufe des idealen Gehalts ſchon oben bemerkt wurde.

Wenn man, wie Köſtlin (938) thut, für das Schöne „einen durchaus geiſtigen und geiſtdurchdrungenen" Inhalt fordert, ſo gehört freilich das ganze Gebiet der noch nicht geiſtigen, ſondern bloß organiſch-pſychiſchen Lebendigkeit und deſſen Ausdruck in der ſinnlichen Erſcheinung dieſem ſpecifiſch geiſtigen Inhalt gegenüber zur „Form", und wenn auch ſelbſt dieſe Form in letzter Inſtanz

geistig determinirt ist, so besitzt sie doch dem Geist gegenüber eine gewisse Selbstständigkeit; nur muß man nicht vergessen, daß sogar diese untergeordnete relative Selbstständigkeit bloß von dem idealen Inhalt niederer Stufe und dem Grade seiner Selbstständigkeit gegenüber der höheren Stufe herrührt, aber nicht von demjenigen was an jener „Form" (des geistigen Inhalts) selbst wieder Form im engeren Sinne (nämlich Form des noch nicht geistigen idealen Gehalts) ist. So wenig ein höherer geistiger Gehalt in einer „Form" zur ästhetischen Darstellung gelangen kann, die ihre relative Selbstständigkeit bis zur Inadäquatheit überspannt hat, ebenso wenig kann ein idealer Gehalt auf der Stufe organischer Lebendigkeit zur ästhetischen Darstellung gelangen in einer Form, in welcher die aus dem mathematisch unorganischen Ideengehalt stammende relative Selbstständigkeit bis zur Inadäquatheit an ihn überspannt ist.

In der That hat Köstlin diese beiden Behauptungen offen zugestanden, — die erste derselben mit seiner oben besprochenen Lehre von der Formsymbolik und durch die Anerkennung, daß die menschliche Gestalt „Idealgestalt" sei in Folge der Dienstbarkeit der animalischen Natur unter geistigen Zwecken (740—741), — die zweite durch seine Auseinandersetzung, daß alle Proportionen der Körpertheile ästhetisch bedingt sind nicht sowohl durch einen abstrakt mathematischen Kanon (wie z. B. den goldenen Schnitt — S. 133—135), sondern durch die Funktionen, denen sie vorzustehen haben, d. h. durch ihren immanenten organischen Lebenszweck, und durch das Werthverhältniß der Funktionen der verschiedenen Körpertheile und Organe unter einander (714—718). Aber diese beiden sporadisch angedeuteten Gesichtspunkte sind in keiner Weise verwerthet bei der Behandlung der ästhetischen Formenlehre, und trotz ihrer besteht der Glaube fort, als ob eine rein formalistische Behandlung der ästhetischen Formenwelt überhaupt möglich und nicht resultatlos sei. In der naivsten Weise werden Begriffe, deren ausschließlich inhaltlichen Charakter kein Unbefangener auch nur einen Augenblick in Zweifel ziehen wird (wie z. B. das „Wahre, Rechte, Gute, Glückseligkeit, Seligkeit, gedeihliche menschliche Thätig-

keit"), als formale äſthetiſche Kategorien behandelt (217—231), und jede Seite bietet Beiſpiele dafür, daß Köſtlin von der Form zu reden glaubt, während er vom Inhalt redet,*) daß er die Selbſtſtändigkeit der Form zu demonſtriren glaubt, während er auf jedem Punkte die durchgängige Beſtimmtheit der Form durch den Inhalt darthut. In dieſer Hinſicht erſcheint Köſtlin's äſthetiſche Formenlehre von Anfang bis zu Ende wie eine unwillkürliche, glänzend durchgeführte Selbſtironiſirung des principiell voran=geſtellten äſthetiſchen Formalismus.

---

# Streifzüge durch die Philoſophie der Gegenwart.

## I.

Bedeutende Männer können nach ihrer Stellung und Leiſtung unter drei Geſichtspunkten gewürdigt werden. Sie ſind Erben des Geiſtes vergangener Tage, Repräſentanten ihrer Zeit nach deren Verdienſten und Mängeln, Verkündiger einer anders ge=richteten Zukunft. Wir wiſſen wohl, daß dieſe Unterſcheidung philoſophiſch wenig bezeichnend iſt. Indeß wir beſcheiden uns mit dem nächſtliegenden Eintheilungsgrund der Betrachtung auch nur das Nächſtliegende und darum ſo leicht Ueberſehene in's Auge zu faſſen.

Dem Denker, dem die folgenden Abhandlungen zunächſt ge=widmet ſind — Eduard von Hartmann — iſt von Seiten der

---

*) So ſtellt er z. B. innerhalb der Formſchönheit zwei Gegenſatzpaare auf, welche, obwohl mit einander verwandt, doch nicht zuſammenfallen ſollen (306), nämlich „innerliche und äußerliche Schönheit" und „geiſtige und ſinnliche Schön=heit" (74). Die geiſtige Schönheit ſtellt er wegen ihrer Nichtanſchaulichkeit unter die ſinnliche oder körperliche (94), unbekümmert darum, daß er die Anſchaulichkeit mit Recht als unerläßliche Vorbedingung aller äſthetiſchen Form vorangeſtellt hat (67—68). Dieſe nicht anſchauliche geiſtige Schönheit ſoll aber doch nur eine Seite der Formſchönheit ſein, womit denn freilich für den Inhalt gar nichts übrig bliebe, wenn ihm ſogar die Geiſtigkeit, welche doch als ſein bedeutendſtes Symptom anerkannt wird (938), auch ſchon von der Form vorweggenommen wäre.

fachgenössischen Kritik die ihm zukommende Ehre bis jetzt versagt oder wenigstens stark verkümmert worden. Es sind Viele, die ihn wahrhaft schätzen; aber die berufenen Vertreter der wissenschaftlichen Aufklärung zählen wohl nur zur Minderzahl unter ihnen. Daß er in den Kreisen der Naturwissenschaft desultorisch bekämpft und gründlich mißverstanden wird, kann nicht Wunder nehmen. Von den Philosophen war eine andere Erwartung erlaubt. Daß sie ihr nicht gerecht wurden, hat die Lage ihrer Disciplin gegenüber den herrschenden Zeitmächten verschuldet. Der Druck der gegenwärtigen Epoche, die in der Lösung ihrer eigenen Aufgaben durch keine störende Nebengedanken aufgehalten werden will, lastet auf ihren besten Köpfen und zwingt sie, das Placet des Zeitwillens für den unumstößlichen Inhalt, event. für die unüberschreitbare Grenze der wahren Erkenntniß auszugeben. Ein „vernünftiger Discurs" über dieses Verhältniß wird das geschichtliche Fatum nicht erweichen, seine Werkzeuge nicht umstimmen; doch kann und mag er gewagt werden.

Wir setzen die charakteristischen Züge der Gegenwart als bekannt voraus. Man pflegt ihre Gesammtphysiognomie mit dem Namen Realismus zu bezeichnen, gelegentlich auch zu brandmarken. Und in der That spricht der Anschein mit lauten Zungen für diese Bedeutung. Es sollte als selbstverständlich gelten, daß dieser Schein trügt. Die Gesammtrichtung der Zeit, die auf Ergründung und Umgestaltung des Realen in Theorie und Praxis abzielt, hat denselben ideellen Ursprung und denselben ideellen Werth wie die transscendenten Gewöhnungen der früheren Epochen. Allerdings scheint die Idee in der Höhe verloren gegangen zu sein; aber die Idee hat keinen Ort im Raum; allgegenwärtig und allwirksam, wie sie ist, kann sie auch nicht verloren gehen. Aus dem Bewußtsein, das sie verleugnet, zieht sie sich in das Herz zurück und leitet von hier aus die Wege aller Lebensarbeit nach ihrem rhythmischen Richtmaaß. Seien also die Bestrebungen der gegenwärtigen Cultur ganz in den realistischen Kreis gebannt; die Kräfte und Mittel zu ihrer Realisation, der Sinn ihrer so aufdringlichen Diesseitigkeit sammt dem Ziel, dem sie zutreiben, sind idealistisch bestimmt und

geprägt. Was das Verhältniß dieses Sachverhalts erschwert, ist das Ausbleiben der erkenntnißtheoretischen Regulative für das Gebiet des geschichtlichen Lebens. Es kann leicht gezeigt werden, daß in Folge dessen gute Denker in der Beurtheilung dieses Gebietes in demselben Maaße naive Realisten sind, in dem sie gegenüber der Natur die Scrupel eines ungemilderten Kriticismus empfinden. Der Grund davon ist verständlich genug. Die Natur ist ihnen durch die methodische Erziehung der gegenwärtigen Wissenschaft objectiv geworden; sie sehen auf sie wie auf ein fremdes Wesen, dessen Gesetze erst zu finden sind. Von der Geschichte aber wird geglaubt, daß jeder ihr Gesetz im eigenen Busen trage. Nicht ihr Gesetz zu finden, sondern es ihr vorzuschreiben und dadurch zu ihrer Fortbildung mitzuwirken, gilt als auf sich beruhende Wahrheit. Ohne Frage kann nur durch solches Verhalten Geschichte zu Stande kommen; aber eine Wissenschaft von dem, was in ihr geschieht, fordert die Erhebung über sie, die Entlastung von den Fesseln unserer zeitlichen Determination, die Preisgebung dessen, was im Strome ihres Werdens individuell und vorübergehend ist. Schulen und Parteien sind Organe ihrer lebensvollen Entfaltung, nicht Depositare ihrer Erkenntniß.

Wir bedauern solchen Trivialitäten noch Ausdruck geben zu müssen. Doch der Zweck, den wir uns setzten, nöthigte dazu. Die heutige Philosophie ist erfüllt von dem Bewußtsein unseres eng begrenzten Erkenntnißhorizonts und betrachtet die transscendenten Einsprüche wie Fehlgeburten einer unreifen Einbildungskraft, welche die Zügel des Kriticismus und der Exactitude auf sich zu nehmen verschmäht. Gewiß sind beide Methoden ein heilsames Gegengewicht gegen die ideologischen Auswüchse des deutschen Forschungstriebes gewesen und werden um des ihnen innewohnenden Wahrheitswerthes willen nie wieder aus dem wissenschaftlichen Leben verschwinden. Aber wenn darum ihre buchstäbliche Geltung zu einem Gesetz für die philosophische Arbeit und die Abgrenzung ihrer Probleme werden soll, so liegt in solchem Ansinnen neben einer seltsamen Unterschätzung des deutschen Geistes, der sich auf die Dauer durch Katheder ebensowenig wie durch Kanzeln von

seinen Wegen ablenken läßt, eine Verkennung der philosophischen Function im Gange alles Culturlebens und eine Verwechselung der relativen Dictate des Geistes der Geschichte mit den absoluten Forderungen der Wissenschaft. Es sei uns erlaubt, diese drei Momente einer kurzen Betrachtung zu unterwerfen.

Was von dem Wesen des deutschen Geistes sei es im Vergleich sei es im Gegensatz zu dem anderer Nationen bis jetzt mit übereinstimmenden Prädicaten ausgesagt worden ist, beruht zu gleichen Theilen auf geschichtlicher und individueller Erfahrung. Wir wissen recht wohl, welche Bewandtniß es mit den allgemeinen characterologischen Bestimmungen der Volkstypen hat, und versuchen gar nicht, Gemeinplätze zu wiederholen oder zu berichtigen. Aber die Erkenntniß könnte jeder gewinnen, daß die positivistischen Ansprüche dem Sinn unseres vergangenen Culturlebens und den Bedingungen seines allseitigen Fortgangs zuwider sind. Es wäre vergeblich, eine selbstgewisse Doctrin durch Namen und Dinge, die ihr fremd geworden sind, aus ihrem Schlummer rütteln zu wollen. Wir erinnern deßhalb lediglich an den Umstand, den kein Kundiger bestreitet, daß die Schrankensetzung, welche sie für das Denken fordert, durch die gesammte Entwickelung der exacten Disciplinen überholt worden ist. Die Naturwissenschaft steht und fällt mit der vollen Freilassung des Gedankens, und was sie besitzt, verdankt sie dem wagenden Muth ihrer metaphysischen Divination. Daß ihre Principien bis zur Scheinlosigkeit einfach sind, raubt ihnen nicht den metaphysischen Character; daß sie selbst ihres eigenen Thuns nicht bewußt zu sein pflegt, zeugt nicht gegen die Richtigkeit der Thatsache. Und was eben diese Naturwissenschaft für die zweite Hälfte des Jahrhunderts geworden ist, war die speculative Philosophie für die erste Hälfte. Der Unterschied zwischen beiden erscheint himmelweit und ist doch nur ein Unterschied der Objecte, nicht des Gedankens. Die Schranke, welche die Naturwissenschaft gezogen hat, richtet sich nicht gegen das Denken, sondern gegen den Abschnitt der Erfahrung, über den sie nicht denken will. Der Contrast, den sie gegen die Speculation zu bilden scheint, liegt in der Coloratur ihrer Principien, die der

Sinnenwelt näher zu bleiben scheinen, während die schaffende Kraft in beiden wesensgleich und in ihrer Bethätigung gleich schrankenlos ausschreitend ist. Daß unsere Erkenntnißtheorie sich darüber die Augen verschließt, liegt darin, daß sie uneingedenk des Ursprungs und des Endes des Processes einzig auf die Analyse der Verstandesformen gerichtet ist, an denen er äußerlich verläuft. Sie weiß weder, was Spontaneität und Autonomie, noch was Zweck und Bestimmung des Geistes im Weltganzen ist, und kann es nicht wissen, weil ihr eben dieses Ganze in dem krankhaft subjectivistischen Taumel, der sie einhertreibt, völlig abhanden gekommen ist. Sie glaubt die Zeit a priori zu schaffen: aber die Zeit beweist ihre Existenz durch das Spiel, daß sie mit den Träumern unterhält. Soll die Erkenntnißtheorie mehr sein als ein Moment der philosophischen Arbeit, als solches allerdings ein unumgängliches, so trete sie aus ihrem Individualismus heraus, erkenne den Geist als Weltkraft und Weltzweck und suche das Gesetz seiner Wirksamkeit an dem erfahrungsmäßigen Verlauf seiner gewaltigen Entfaltung. Und diese Forderung führt auf den zweiten Punkt, in dem der modernen Philosophie eine Verkennung der philosophischen Function im Gange unseres Culturlebens Schuld gegeben wurde.

Es darf wohl als die Grundstimmung der gegenwärtigen Philosophie angesehen werden, daß sie synthetischen Constructionen des Weltganzen abgeneigt und von der Ueberzeugung ihrer Unfruchtbarkeit durchdrungen ist. Uns dünkt, daß solche Stimmung ihren nächsten Grund in einer gewissen Vergeßlichkeit haben möchte. Denn wie lange sind wir mit der Auffassung vertraut, daß die Wahrheit ein Ideal sei und mit den anderen Idealen das Attribut des Unvollendbaren theilen müsse. Aber freilich wir sind eben so vertraut mit der nackten Anbetung des Thatsächlichen, des in feste Formeln aufgestauten Gedankenerfolgs und der gewaltsamen Loslösung des denkenden Geistes von seinem nur als Object betrachteten Weltzusammenhang. In dieser outrirten Gegenüberstellung, in der der Geist sich als eine Kraft in einem System gesetzlich wirkender Kräfte anzusehen verlernt, ist die „Thatsache“

geboren und mit ihr der Reſpect vor ihren ſtreng umſchriebenen Formen. Aus dieſer Gegenüberſtellung, die ſeit Descartes das leitende Princip der Wiſſenſchaft geworden war, iſt die Anſchauung der Welt als einer vor uns ausgebreiteten Objectivität entſprungen, in der die Potenzen des Subjects fortſchreitende Einbußen erlitten und erleiden mußten, bis deren ideeller Character aus der Wiſſenſchaft zu verſchwinden und die Wahrheit ſelbſt als eine illegitime Geburt der Mutter Weisheit im Bacchanal des kritiſchen Geſchäfts erſtickt zu werden ſchien. Denn wird der Geiſt ſelbſt als ein Gegebenes gewiſſermaaßen außer uns geſetzt, ſo muß er ſich die Beherrſchung durch die Kategorien gefallen laſſen, in denen der Inhalt alles andern Gegebenen zuſammengefaßt wird. Die ungreifbare Kraft, welche die Welt beherrſcht, auf welche die Welt tendirt, verſteinert ſich in das caput mortuum des transſcendentalen Syſtems, in deſſen ſubtilem Geäder der verdampfte spiritus rector natürlich vergebens geſucht wird. So fallen Ideen und Ideale als Weihopfer des kritiſchen Proceſſes, deſſen Möglichkeit doch ſelber auf ihnen beruht. Aber wir meinen, daß ſie gar nicht als außerhalb unſerer liegende Objecte, ſondern als integrirende Kräfte des Geiſtes aufgefaßt werden müſſen. Sie ſtellen beſtimmte Richtungsprincipien unſeres Weſens dar, nach denen es über den jeweiligen Beſtand unſerer Erfahrung hinauszugehen ſich genöthigt fühlt. Dasjenige unter ihnen, das über den immer fragmentariſchen Inhalt der Welterfahrung mit der Einheit ſyſtematiſcher Gedanken ſich zu erheben ſucht, heißt ſeit alten Zeiten Philoſophie. Und es wird wirkſam bleiben bis an das Ende der Tage, wenn es auch nicht immer ſo heißen mag. Keine Erkenntnißtheorie kann daran ändern; denn in dieſem Princip iſt eine objective Kraft des Univerſums thätig, die jeder ſubjectiven Grenzſetzung ſpottet. Aber ſolche Anſicht ſchließt keineswegs den Gedanken aus, daß die philoſophiſche Funktion von den Bedingungen der gegenwärtigen Culturlage mitbeſtimmende Einflüſſe unbewußt zu erfahren oder bewußt zu ſuchen habe. Und irren wir nicht, ſo iſt gerade dieſer Gedanke in dem Getriebe der heutigen Philoſophie zu kurz gekommen. Er hat, wovon gleich weiter zu reden ſein wird, den Einfluß zwar

erfahren, aber nicht gesucht. Wir würden das, was gesucht werden müßte, folgendermaaßen construiren.

In dem langsamen Heranreifen der Naturwissenschaft hat sich ein Departement des Seins nach durchaus eigenthümlichen Principien constituirt. Der Sinn, der in ihr herrschend geworden, ist aus dem gewissermaaßen metaphysischen Widerwillen erkennbar, den die Naturforscher aller Rangklassen gegen die interferirenden Gesichtspunkte der Speculation empfinden. Und in der That, sie hüten ein theuer und mühsam erworbenes Erkenntnißgut, dessen Werthschätzung in dem Grade ihrer eifernden Polemik zum Ausdruck kommt. Erkennen wir diese Situation unumwunden und klaglos an und fragen, was ihr die heutige Philosophie entgegenzustellen hat. Wenn jene das ganze Gebiet der sichtbaren Natur sich unterthan gemacht oder zu machen sich anschickt, beschäftigt sich diese mit einer relativen Eigenschaft eines Atoms der Geisteswelt. Es ist der eine subjective Mensch mit dem Attribut des Erkennens, das wieder nur unter dem Gesichtspunkt eines zeitlichen, schulmäßigen Functionirens betrachtet wird: darin geht unsere Philosophie auf. Etwas Lebenssaft tropft allerdings zuweilen in ihr Danaidenfaß; er stammt aus den Strombahnen des Gedankens, denen sie nach dilettantischer Belehrung in den Werkstätten der Nervenphysiologie nachzugehen liebt.

Wir wünschten, man überließe dem Naturforscher, was nur er zu leisten im Stande ist. Der mächtige Fortgang, den seine Disciplin genommen, der Umfang, in dem er seine Methode geltend macht, sollte die Philosophen einladen, die Welt des Geistes als Gegenstück der materiellen zum Vorwurf ihres Gedankens zu nehmen. Der stürmische Anlauf, den die nachkantische Speculation zur Bewältigung dieser Sphäre genommen, hat auf Viele abschreckend gewirkt; aber nachdem die Naturwissenschaft ein großes Vorbild strenger Behandlung der Thatsachen gegeben und sich selbst von der Philosophie emancipirt hat, sollten wir der überschwänglichen Reichthümer des uns eigen gebliebenen Arbeitsfeldes auf die Dauer vergessen bleiben und nicht einsehen, daß allerdings nur in der Richtung — nicht in der Methode — der nachkantischen Philo-

sophie uns neue Früchte reifen können. Die unaufhaltsame Reform, die Darwin für unsere gesammte Wissenschaft eingeleitet hat, müßte allein schon nöthigend erscheinen für unsere Selbstreform an Haupt und Gliedern, da das kriticistische Capital, das uns so stolz machte, schon wieder eine überwundene Form des Dogmatismus zu werden Gefahr läuft. Wir plaidiren also für eine Theorie der Geschichte als des Erfahrungsgebietes alles uns übersehbaren geistigen Lebens. Wir plaidiren für sie in der Anerkennung des Continuitätsgesetzes, daß wir das Patrimonium einer großen Vergangenheit nicht vermodern lassen und doch die gebieterischen Ansprüche der Gegenwart auf die Autarkie der Naturwissenschaft nicht antasten wollen. Wir plaidiren für sie, weil das denkende, erkenntnißtheoretisch grübelnde Individuum sich selbst und seines Gleichen von höchstem Interesse sein mag, aber in dem Rahmen einer auf Totalerkenntniß gerichteten Geistesarbeit, wie die Philosophie es immer gewesen, nur einer verschwindenden Bedeutung theilhaftig sein kann. Und wohlverstanden sprechen wir nicht von einer speculativen Behandlung der Geisteswelt, sondern von einer ihre Probleme suchenden und prüfenden Theorie.

Endlich hatten wir der gegenwärtigen Philosophie eine Verwechselung der relativen Dictate des geschichtlichen Geistes mit den absoluten Forderungen der Wissenschaft zugeschrieben. Was das besage, weiß ein Jeder, da in der Beurtheilung des Vergangenen diese Unterscheidung immer geübt wird. Jeder kann erzählen, durch welche zeitlichen Strömungen auch die größten Geister beeinflußt worden sind; nur von sich weiß er es nicht, will es auch nicht wissen. Jede Zeit hat ihr Dogma, in das sie sich bornirt. In vinculis sermocinans bemitleidet sie die Kettenträger alter Tage; in dem Dämmerungskreise ihrer Befangenheit eifert sie über die Glücklicheren, denen die Geisterwelt nicht verschlossen war. Und die unsere hat's so herrlich weit gebracht. Sie hat die List der Natur durchschaut, die ihr Schein für Wahrheit vorgespiegelt, und ist über diesen Triumph, der vor netto dreitausend Jahren schon gründlicher erreicht war, um die gesammte Wahrheit gekommen. Der deutsche Michel träumt den leersten aller seiner

Träume; in großmüthiger Resignation auf die Welt hat er sich als echter Germane auf sein gesättigt individualistisches Altentheil, auf seine „Vorstellung“ zurückgezogen. Um ihn her rollen die Donner einer grandios ausschreitenden Nationalgeschichte; er vernimmt sie nicht, noch ahnt er, daß eben diese ihn zum Stupor verurtheilt hat. Er denkt die Heerstraße zur Wahrheit festzulegen, auf der auch die spätesten Geschlechter fehllos wandeln können, und ist doch nur durch eine höhere Gewalt auf einen verlegenen Seitenpfad verschlagen, wo ihm ohne Furcht und Tadel seinen Visionen nachzuleben gestattet ist. Um es kurz zu sagen: die absorbirende Bedeutung dieser modernen Erkenntnißtheorie mit der voraufgegangenen Parole „zurück auf Kant“ ist ein Wahrzeichen der degradirten Stellung, die der deutschen Philosophie in einem von anderen großen Tendenzen erfüllten Zeitalter zugefallen ist. Beschäftigt euch, mochte der weltlenkende Geist gedacht haben, mit der Frage, wie man überhaupt erkennen könne und wie weit damit zu kommen sei. Denn producirt ihr inhaltvolles Denken, so verschüttet ihr nur die glänzenden Hochbauten der Speculation, die noch über Jahrhunderte zu schauen bestimmt sind, und stört mir zugleich das Werk, das ich mit anders gerichteten Kräften zu vollführen im Sinn habe. Meine gegenwärtige Idee zielt nach einem eurer angestammten Geistesrichtung unsichtbaren Pol. Ihr werdet in der formalistischen Beschäftigung, auf die ich euch einschränke, vieles sagen, was den Kräften der Zukunft präjudicirt, aber der Gegenwart nicht schadet. Indeß die Zukunft habe ich in den Händen, und der Syllabus, den ihr für die Erkenntniß ausarbeiten werdet, soll ihr Tempo nicht aufhalten. Im Uebrigen habe ich euch mit solchen Gaben ausgestattet, daß ihr nach höheren Denkerzielen keine Sehnsucht empfinden werdet. Ihr werdet die luftigen Zelte eurer Vorstellungswelt als den Naturzustand preisen lernen, der euch die diesseitige und jenseitige Wirklichkeit, diese Luftschlösser des alten Glaubens, willig entbehren läßt. Und so lebt guten Muthes mit euren Gedanken, damit ich in der Welt meinen Willen hinausführe.

Und dieser Wille beherrscht die Gegenwart mit den durchgreifend realistischen Principien, deren Allmacht im öffentlichen Leben und in der Wissenschaft sich gleich sichtbar kundgiebt. Die dominirenden Köpfe beider Gebiete sind ihre überall angesehenen und den Ausschlag gebenden Träger. Man beruft sich auf die Naturwissenschaft, niemals auf die Philosophie, die sich mit einer subalternen Stellung begnügen muß. Der Credit, dessen sie noch genießt, verdankt sie — sit venia verbo — der Anpassung an die geschichtliche Constellation. Der durchaus diesseitig gestimmten Gegenwart hat sie durch ihr dienendes Verhältniß zu den exacten Wissenschaften und durch ihre Ablehnung jeder Transscendenz weitgehend Rechnung getragen, nicht mit Wissen und Willen, sondern dem Zwange folgend, den eine nach allen Richtungen conspirirende Zeitbewegung wider Wissen und Willen mit sich zu führen pflegt. Es kann als beredtes Symptom angesehen werden, daß selbst die Schwaben, die Bannerträger speculativer Weltauffassung, ihren Pact mit der Zeitlage geschlossen haben, daß der talentvollste ihrer Dissenter ungekannt und ungewürdigt in's Grab steigen mußte.

Wir möchten demgemäß sagen: der Cultus der Erkenntnißtheorie entspricht der vormächtlichen Stellung der Naturwissenschaft, die anders gerichteten Tendenzen keinen Spielraum zu lassen vermag. Die centrale und centralisirende Stellung, die sie erworben hat, steht in zu enger Verbindung mit den Triebkräften der modernen Culturbewegung, als daß eine selbstständige Speculation hätte aufkommen können. Die Erkenntnißtheorie liefert die Gründe für diesen Verzicht; aber anstatt sie in den vorübergehenden Bedingungen der Periode zu erkennen, sucht sie ihre Legitimation in dem Ankergrunde des Kantischen Kriticismus. Daß die Naturwissenschaft in ihren bedeutendsten Vertretern diese Richtung billigt, sie selbst mit reichem Vermögen fördert, ist eine Folge der gesammten Situation, und wir gestehen gern ein, daß ihre Beiträge zum Verständniß der bezüglichen Probleme uns als das Beste erscheinen, was seit Kant geleistet worden ist. Hier ist wenig Dogma, um so mehr prüfende Vorsicht in der Wägung jedes

Datums und beherzte Zuversicht in den Fortgang der wissenschaftlichen Erkenntniß. Ihre Betheiligung an dieser Arbeit hat die scholastische Starrheit unserer Kriticisten in Fluß gebracht und, wie uns wenigstens dünkt, die Ueberlegenheit der exacten Methode über den Satzungsgeist einer unfruchtbaren Philosophie in ein deutliches Licht gestellt.

Wir stehen deßhalb gar nicht an, dieser Naturwissenschaft die Palme zuzuerkennen, und ihr nach Princip, Leistung und Arbeitsintensität eine ganz andere und ideeellere Bedeutung zuzuschreiben, als die gegenwärtige Philosophie entfernt in Anspruch nehmen kann. Ein großes Wollen und Vollbringen ist ihr Eigen zu nennen; sie steht ganz über ihrem Gegenstand, umfaßt ihn mit gesammelter Kraft und Hingebung, wie es nur einer aus dem vollen Herzblut der Idee genährten Gedankenarbeit gelingen kann. Wir nehmen selbst ihre Ausschreitungen in den Kauf, weil wir sie als unvermeidliche Nebeneffecte einer nachsichtslosen Gedankenconsequenz anzusehen geneigt sind und zugleich die Thatsache feststeht, daß die wirklich bedeutenden Forscher ihnen fern geblieben sind. Was ein Heißsporn unter ihnen gefehlt, darf billigerweise mit Stillschweigen übergangen werden. Selbstverständlich erstreckt sich diese Schätzungsweise nicht auf die Stellung der Naturwissenschaft zur Metaphysik, die uns zwar natürlich, aber durchweg unrichtig und zureichender Gründen bar zu sein scheint, es sei denn, daß völlige Unkenntniß ihrer Probleme als ein zureichender Grund anzusehen ist. Es wäre ein glückverheißender Umstand, wenn die Wissenschaft, die für die Freigebung der Vernunft mehr als alles andere gewirkt, ihre Devise stat pro ratione voluntas angesichts der weltbewegenden Bedeutung metaphysischer Fragen aufzugeben sich entschlösse.

Genug, die Naturwissenschaft stützt die Erkenntnißtheorie, und wenn sie überhaupt für die Abgrenzung ihres Horizonts einer philosophischen Legitimation bedürfte, würde sie ihr durch diese vollkommen gewährt werden. So hat sie als herrschende Function des Zeitgeistes die gesammte Philosophie in ihre Geleise einzutreten gezwungen, die nun in Wort und Schrift beeifert ist, unter allen

erdenkbaren Bekreuzungen ihre schöpferischen Geister — mit der nothwendigen Ausnahme des einen Kant — abzuschwören und sich willig auf dem geweihten Fahrwasser einer widernatürlich beschränkten Erfahrung dahintreiben zu lassen. Und damit wird als unerschütterliche Errungenschaft des denkenden Geistes ausgegeben, was doch nur als Mißbrauch eines unsterblichen Namens, als gedankenlose Unterordnung unter ein Zeitpostulat und als ein selbstmörderischer Verzicht auf die Inangriffnahme der Aufgaben zu verstehen ist, zu deren Behandlung die Philosophie entweder den Beruf hat oder des Rechtsgrundes ihrer Existenz verlustig gehen muß. Und wirklich hat es den Anschein, als müßte ihre Rettung von anderer Seite versucht werden. Wer die Arbeiten von Häckel, Helmholtz, Nägeli, Wundt mit Aufmerksamkeit auf die stillschweigend in ihnen wirkenden Ideenmotive zu lesen vermag, wird mit Beschämung die Thatsache constatiren, daß das Stammgut des philosophischen Geistes von diesen ausgezeichneten Männern vorsichtiger gehütet und muthiger bereichert wird, als von uns andern zwar berufenen, aber nicht auserwählten Erben. Freilich darf man dabei unter Philosophie nicht eine Reihe von Erkenntnißthesen verstehen, sondern nur den Geist, in dem sie aufgefaßt, die Weite des Hintergrundes, auf dem sie aufgetragen, die Fernen des Prospects, den sie ahnen lassen oder ahnend suchen. Vergleicht man mit dieser Haltung die moderne Philosophie, die den Erkenntnißapparat zergliedert und nach geschehener Section die ganze Erkenntniß als Leiche begräbt, so wird unsere Meinung von den außerhalb der Schule Stehenden vielleicht als nicht unzutreffend befunden werden.

Daß diese blöde Resignation nach dem Zusammenhang, in dem alle Culturbewegungen zu einander stehen, ihre erbarmungslosen Folgen haben muß, sollte einer Erörterung nicht bedürfen. Wenn die bisherigen Repräsentanten des metaphysischen Geistes, die kirchlichen Glaubensformen, von fast allen Seiten mit Gleichgültigkeit angesehen, definitiv aufgegeben oder gar befeindet werden, ist es da als eine unerschütterliche Errungenschaft des denkenden Geistes hinzunehmen, daß der Mensch sich plötzlich seiner Natur

entkleide und auf das Verdict einer Schule hin die Wahrheit seines Wesens zu verleugnen habe? Ist der Mensch wirklich nur Euer bis zur Desperation unfruchtbares Gehirn, das sich naturgemäß an solchen Lehren laben muß, durch die für Eure Armuth das Zeugniß, mit Ehren arm zu sein, gesichert wird? Glaubt Ihr, was Ihr nicht leisten könnt, liege jenseits menschlicher Leistungsfähigkeit? Was Ihr zu wagen den Muth verloren habt, werden Späterkommende auch nicht wagen? Hinter Eurer Bescheidung lagert die Hoffart und blitzt durch alle Falten Eurer formalistischen Draperie. Den Geist Eures Volkes, das Erbe einer ruhmvollen Vergangenheit, in der Abend- und Morgenland gemeinsame Schätze tauschten, die Wahrheit der Erfahrung, die für Euch auf Nervenleitungen und Hirnschwingungen reducirt ist, der Erfahrung, die in dem unerschöpflichen Born unserer Menschengeschichte fließt, habt Ihr preisgegeben und bindet die Zukunft unseres Geschlechts an ein Dogma, das dereinst kaum die Mienen des Momus in Bewegung setzen wird. Doch Ihr seid Gefangene im Kerker, bestimmt zum Frohndienst der Zeit, die auf starkem Fittig ihr unbegrenztes Reich umschwebt, während Ihr unvermögend ihre Flugkraft zu schwächen noch zu stärken auf die Demonstration der Richtigkeit ihrer Bahnen angewiesen seid. Allerdings fehlt Eure gedankenvolle Zuthat nicht, daß zum Ding an sich keine Bahn führe, und damit ist Eure Arbeit erledigt. Erschöpft über den Tiefsinn, der den Lippen entblühte, sinkt Ihr auf's Polster zurück und tauft Eure personificirte Ohnmacht mit dem Namen Positivismus. Aber wahrscheinlich seid Ihr nicht Anababtisten und gebt mit diesem Acte die Berechtigung auf Euer fortschreitendes Wachsthum zu hoffen. Das Feuer, das Prometheus mit Listen dem Himmel entwunden und Ihr mit kriticistischer Bußfertigkeit zurückerstattet habt, werdet Ihr dann wieder fordern oder, besser noch, Euch überzeugen, daß über besagtes Feuer keine Methode, keine Schule, keine Zeit eine Gewalt haben kann. In hellen Flammen und im wahren Wortsinn himmelstürmend lodert es durch die Gegenwart, welche völlig selbstvergessen über der Technik ihrer Werkarbeit die lebendige Kraft, die sie bildet und leitet, zu vergessen vermocht hat.

Der Grund dieser Entäußerung braucht nicht in der Ferne gesucht zu werden. Der Geist hat sich so zu sagen in die Dinge verloren. Mit der äußersten Kraftanspannung hat er die Natur in sein Gesichtsfeld concentrirt, um sie mit Hülfe tausendfältiger Beobachtungsmittel seiner Erkenntniß zugänglich zu machen. Gänzliches Aufgeben alles Subjectiven und Persönlichen gilt ihm dabei als selbstverständliches Gesetz. Und gerade darin liegt die anfangs berührte ethische Idealität seiner Arbeit. Vielleicht, wahrscheinlich, zuversichtlich glückt ihm die Elimination seines Ich nie ganz; aber er will sie, und der Wille empfängt in der Phalanx einer einmüthigen Kampfgenossenschaft die Festigkeit und Bestimmtheit, welche die Hingebung des ganzen Ich an die objective Wahrheit erzeugt. So lebt und webt er in den Dingen und verfängt sich in die bewunderungswürdig einfachen Grundsätze, mit denen er sie zu meistern verstanden hat, derart, daß er ihre Autarkie ebenso einleuchtend findet, wie das eigene Selbst ihm im wesenlosen Dunkel verschwindet. Man dürfte die Frage erheben, wodurch wohl dieser mystische Proceß sich von dem andern unterscheide, der ein landläufiger Ausdruck für viele Formen der sogenannten Schwärmerei geworden ist, obwohl er rechtmäßig für keine derselben verwendet werden sollte. Wir möchten vielmehr behaupten, daß das mystische Grundphänomen in allen erdenklichen Formen des geistigen Lebens in gleicher Weise nothwendig beobachtbar sei und sich mit gleicher Leichtigkeit eine Anweisung geben ließe, wie man nach ascetischer oder nach exacter Methode sein Ich verlieren kann.

Und in der That, wenn die Gesammtheit alles Seienden als Manifestation eines Princips gedacht wird, sollte es einen wesentlichen Unterschied begründen, ob sich das Erkenntnißstreben in dem Begriff eines persönlichen Gottes oder einer unpersönlichen Gesetzesordnung als dem letzten Ziele seiner Arbeit abzuschließen und aufzuheben vorzieht? Der Wahl, welche die Naturwissenschaft getroffen, liegt ein Act vorsichtiger Selbstbeschränkung zu Grunde, die den erreichbaren Zweck nebst den von ihm geforderten Mitteln von der Behandlung der letzten Fragen mit geflissentlicher

Strenge fordert. Die Marksteine, die sie setzt, sind nur ihrer Forschungsweise, nicht der Wissenschaft als solcher gesetzt, kraft desselben Princips, das in jeder großen Leistung des individuellen und historischen Geistes eine grundwesentliche Bedingung ist: jener tapferen Nervenspannung, welche inmitten des endlosen Zerstreuungskreises der Denkmöglichkeit die Kraft des ganzen Menschen auf ein unverrückbares Ziel gerichtet hält. Dabei pflegt es zu geschehen, daß die gebieterische Rücksicht des Moments oder des Geistes der Epoche zu einem Imperativ des Stillstands für andere vitale Interessen erhoben wird. So hat sich einst die gewaltige Hand der Kirche zur Wissenschaft, so die ideenschöpferische Speculation zum Empirismus, so der Trieb ästhetischen Dichtens und Genießens zu den politischen Bedürfnissen verhalten. Wir erleben heut von allen diesen Dingen das Gegentheil. Durch den kategorischen Zwang des geschichtlichen Werdens ist obenauf gekommen, was so lange im Staube liegen mußte. Deutschland, die Heimat ideologischer Luxuriation, ist einer radikalen Abkühlungskur unterworfen worden, und wer nach einer Bestätigung der Wahrheiten des Malthus verlangte, könnte hier an einem großen Beispiel die Wirksamkeit der repressive checks im Haushalt der geschichtlichen Providenz zu erkennen glauben.

Daß die Befriedigung, welche selbst die zu dieser Richtung Mitwirkenden aus der veränderten Lage der Dinge schöpfen, nicht ohne Beigeschmack geblieben ist, kann als natürlich, ja als nothwendig erscheinen. Denn das glänzendste Weltgeschick wirft seinen Schatten. Aber wir vermissen ein Bewußtsein der Gründe, in Folge deren die Wege des lauteren Erkenntnißtriebes in den Enderfolg großer, zum Theil bedrohlicher Irrthümer ausgemündet sind; und theilweise fehlt selbst das Bewußtsein, daß diese Irrthümer mit dem Wandel des wissenschaftlichen Geistes in engstem Zusammenhang stehen. Eine gleichgültige Stellung zu den minirenden Gewalten des Zeitgeistes kann nur dem Stumpfsinn als probable Auskunft bedünken, während das Vertrauen auf die Macht der Idee, welche die Gefahr beschwören werde, der herrschenden Weltanschauung folgerichtig eine Ungereimtheit sein sollte. Die

geläufige Formel aber, daß die Wissenschaft um der Wissenschaft willen sei, ist ein gedankenloser Widerspruch im Munde derjenigen, die sich gegen alle Zweckbegriffe auflehnen, und schließt zudem die abenteuerliche Annahme in sich, daß die Wissenschaft keine Existenzbedingungen habe. Wie viele gebrauchen diese Formel, die sich vor dem ersten Satz der spinozistischen Ethik wie vor einem Gedankenmonstrum entsetzen, ahnungslos, daß sie nur den Glauben an die causa sui mit dem finis sui vertauscht haben. Einer Zeit, die sich für so gründlich aufgeklärt über den natürlichen Verlauf alles Geschehens ausgiebt, sollten doch an der Dauerbarkeit eines solchen Idols ernste Zweifel aufsteigen. Die Theilnahme der Menschen und die Mittel, die sie bereit stellen, sind die natürlichen Bedingungen für Bestand und Wachsthum der Wissenschaft, und nur wenn diese den Zwecken der Zeit förderlich ist, findet sie in jenen werkthätige Bundesgenossen. Die Wissenschaft hat in den letzten Jahrzehnten eine principielle, scheinbar um ihrer selbst willen gespendete Werthschätzung gefunden, weil sie den antitheologischen Geist der Periode gestützt und bekräftigt hat; die Naturwissenschaft hat desselben Vorzugs mit einem besonderen Privileg genossen, weil von ihr für diesen Kampf die handlichsten Waffen zur Verfügung gestellt und dazu die technischen Motive unserer Culturentwickelung fast unabsehbar bereichert worden sind. So konnte leicht die Vorstellung aufkommen, daß sie um ihrer selbst willen in geweihter Unantastbarkeit dastünden. Aber man sollte sich doch nicht täuschen, daß die Welt von dem esoterischen Kern der Naturwissenschaft keinen Begriff hat und von dem stolzen Bau ihrer Erkenntniß nur das Material sich zu eigen macht, das entweder dem negativen Geist oder dem practischen Nutzen des Zeitalters zu dienen geeignet ist. Und dieses Verhältniß kann denjenigen nicht bedeutungslos erscheinen, welche die Chancen der Wissenschaft in ihrer Abhängigkeit von der Gesammtlage der Cultur erkennen. Die Negation hat sich nach der Beseitigung des alten Glaubens gegen die ideellen Lebenswerthe überhaupt gerichtet und muß auf die Dauer der Wissenschaft selbst, soweit sie nicht im Dienst einer werbenden Praxis steht, gefährlich werden.

Es scheint beschämend, daß die Wissenschaft kein spontanes Interesse verräth, den herrschenden Zuständen abzuhelfen. Denn im Grunde ihres Daseins sind die Kräfte thätig, die geleugnet werden, und in ihrer zeitlichen Darstellung soll sie zugleich den Beruf des Lehrens und Erziehens erfüllen. Ist die Perspective wirklich ernstlich gestellt, daß sie innerhalb ihres begrenzten Kreises zu verweilen habe, unbekümmert darum, was sie mit solchem Verweilen bewirke, so kann wie uns dünkt der Wissenschaft der Vorwurf der Kurzsichtigkeit nicht erspart werden. Sie wäre des Meisterrechts verlustig gegangen und zum Handwerk herabgesunken, das über den Mitteln den Zweck vergessen hätte. Sie könnte ihre Devise bilden in dem Satz: nihil a me alienum puto nisi humanum. Sie hätte Raum und Zeit für die Ergründung alles Wirkens, nur das Wirken auf den Geist wäre ihr irrelevant. Sie hätte jeden Eifer, um ihr Leben an die Feststellung einer Wahrheit zu setzen; aber indem sie damit die ihr innewohnende ideelle Triebkraft bezeugt, wäre sie gleichgültig gegen alle Idee. Sie hätte den Inhalt ihres Daseins in der Erkenntniß von Thatsachen erschöpft, achtlos der Kraft, durch die erkannt wird und um derentwillen erkannt werden soll.

Wir meinen nicht, daß diese Folgen wirklich eingetreten seien. Es liegt in dem Wesen des Menschen, daß sein Bewußtsein constitutive Elemente seines Lebens übersehen und sogar leugnen kann. Es liegt nicht minder in seinem Wesen, daß er Werke vollbringt, die seinen gesetzten Zwecken zuwiderlaufen, und sich Zwecke setzt, die durch den Widerstand seines eigenen Thuns vereitelt werden. Die Data des bewußten Geistes sind theils unzureichende, theils trügerische Kriterien sowohl dessen was er ist, als auch dessen was er zu sein und zu thun wünscht. Versuchen wir nun zu zeigen, was dem Bewußtsein unserer Wissenschaft entweder ganz fehlt oder, wo es vorhanden ist, allzuleicht in den Hintergrund gedrängt wird, obwohl sie nothwendig wollen muß, daß es weder fehle noch verdunkelt werde.

Der Inbegriff aller Thatsachen und Gesetze, welche durch die Wissenschaft erschlossen werden, ist in dem echten Forscher still-

ſchweigend mit der Idee der Wahrheit verknüpft. Ueber das Weſen dieſer Idee mag er ſich des Nachdenkens entſchlagen, wie es wohl meiſt zu geſchehen pflegt, oder Reflexionen darüber als fruchtlos erachten. Er erkennt ſie nicht — ebenſowenig wie irgend ein Anderer —, aber er anerkennt ſie, und ſeine Lebensarbeit gleicht einem ihr dargebrachten Opfer. Die Macht, die ſie über ihn ausübt, kommt in dem gewiſſenhaft prüfenden Geiſt ſeiner Forſchung und in dem Bewußtſein, daß ſeine Ergebniſſe nur Phaſen in dem wandelbaren Gange ihrer Entfaltung darſtellen, zum Ausdruck. Ohne Bedenken unterwirft er die Richtung und die Frucht ſeines Strebens ihrem entſcheidenden Richterſpruch, und ſelbſt wo er ſich dagegen zu wehren ſcheint, fungirt er nur als Vollſtrecker ihres vermeintlich nothwendigen Gebots. Sein Thun und Laſſen hängt an ihrer verpflichtenden Macht, die er zwar nicht mit den Merkmalen eines transſcendenten Weltfactors ausſtatten mag, die in der That aber als ein ſolcher auf ihn wirkt. Ohne weſentlichen Irrthum wird man ſagen können, die Wahrheit ſei für die moderne Wiſſenſchaft an die Stelle der Gottesidee getreten und habe ſogar in der immer neu verſuchten Ausbildung der für ſie gültigen Normen Kennzeichen empfangen, die dem Werth einer heteronomen Morallehre zu entſprechen ſcheinen. Für eine Wiſſenſchaft, die ſolcher Directive folgt, kann die Form ihrer Theorien, der Gehalt ihrer Reſultate nur von untergeordneter Bedeutung ſein; vielleicht ſind ſie ihrem Anſehen nach den tiefſten Intereſſen des Geiſtes entgegen und führen doch keine Schädigung derſelben mit ſich. Denn in ihnen hat die transſcendente Wahrheitsidee nur einen vielleicht mißglückten Ausdruck gefunden, der kraft derſelben Idee einſt zuverſichtlich zurückgenommen oder verbeſſert werden wird. In dieſem Bewußtſein mag der kühne Flug der Forſchung vor keiner Theorie zurückſchrecken; das ethiſch empfundene und gewürdigte Soll des Wahrheitstriebes breitet unbewußt ſeinen metaphyſiſchen Schleier über die aller Metaphyſik entkleidete Welt. Kann eine Arbeit, die ſo reinem Quell entſtammt, culturgefährdende Wirkungen in ihrem Gefolge haben? Iſt die Kraft, die ſie ſchafft und erhält, nicht vielmehr eine Bürg-

schaft für die nothwendige Bereicherung alles geistigen Lebens? Der Forderung, daß diese Wissenschaft die Welt durchdringen und umbilden solle, liegt die einfache Bejahung dieser Frage zu Grunde. Wir sind einer andern Ansicht.

Der reine Quell, dem die Wissenschaft und ihre jeweiligen Ergebnisse entspringen, fließt nicht in der Welt. Er ist nur lebendig in denen, die zur Forschung berufen sind, die nun mit einem erklärlichen Irrthum die Idealität ihres Arbeitstriebes in ihre Arbeitsfrüchte hineindenken. In der Welt werden die wissenschaftlichen Thatsachen als Thatsachen verstanden und geschätzt. Das Band, das sie im Geist des Forschers mit der übersinnlichen Region der Wahrheit verband, ist zerrissen; der zeitliche und hypothetische Character, den sie eben daselbst besitzen, wird in die erstarrten Formen eines neuen Credo übergeführt und verwandelt sich in eine niedrige Instincte rechtfertigende Autorität. Wie der gemeine Verstand leicht vergißt, daß die Banknoten von dem Edelmetall abhängig sind, das seinen Werth auf ihren nichtigen Stoff reflectirt, so erlischt auch selbst in trefflichen Köpfen der Gedanke, daß baare Thatsachen nicht selbst leuchten, sondern Licht, Werth und Bedeutung erst von dem Wahrheitssinn empfangen, der ihre innerliche, aber an die Welt nicht veräußerbare Lebenssubstanz ist. Und so wird die Wissenschaft nebst der Welt, die auf ihren weiten weiten Terrains Weide sucht, in eine Täuschung geführt: die eine, indem sie die ideelle Macht des Erkenntnißtriebes mit den wandelbaren Formen seiner Aeußerung identificirt; die andere, indem sie unvermögend über diese Formen hinauszusehen, den Inhalt der Wahrheit mit den zeitlich herrschenden Theorien für erschöpft hält. Für den Forscher ist die mechanistische Doctrin eine bewußte Abstraction, die Mittlerdienste für die Lichtung der Naturprocesse zu leisten bestimmt und bewunderungswürdig geeignet ist; für den Laien wird sie zu concreten vier Mauern, in denen er sich genießend oder verzweifelnd gegen die Wahrsprüche des Ideals zur Wehre setzt. In dem Forscher fungirt der Geist nur als erkennende Kraft, die durch die Vertiefung in das ihm vorliegende Naturproblem weder in seinem Selbst- noch in seinem Welt-

bewußtsein einen ihrer Bedeutung angemessenen Ausdruck bekommt; der Laie, dem sich die Wirksamkeit dieser Bedingung entzieht, geht zu dem Glauben über, daß das durch eine intensive Apperception verdrängte Element auch aus dem Dasein getrieben sei. Der Forscher sieht ab von der transscendenten Welt, weil die sichtbare Natur zu begreifen seine eingestandene und alleinige Aufgabe ist; der Laie verkennt den Sinn dieser rechtmäßigen Beschränkung und deutet das ausschließende Princip einer Methode in ein abschließendes Verdict der objectiven Wahrheit um. Der Forscher hat die Glaubensformen der Kirche mit dem Dienst der Wahrheit vertauscht und empfindet in dieser freudigen Unterordnung die leitende Macht, die seinem Leben sicheren Halt und verbindende Normen giebt; der Laie hat die alte Transscendenz preisgegeben, die neue nicht aufgenommen, noch aufnehmen können, und wird von einer Fluth ungesichteter und für ihn nur materialistisch deutbarer Thatsachen steuerlos an den nackten Fels blinder Weltkräfte getrieben. Kann die Wissenschaft eine Mitverantwortung für solche Irrungen ablehnen? Hat sie die geistige Führung des Zeitalters übernommen, damit es an der Klippe der Vernunftwidrigkeit zu scheitern Gefahr laufe? Und wenn sie es ablehnen könnte, sollte sie es thun?

Gegen solche Fragen hat sich die Wissenschaft ablehnend verhalten. Der Philosophie zumal ist in der Sabbathruhe erkenntnißtheoretischer Besinnung das Bewußtsein ihrer großen Aufgabe verloren gegangen, obwohl sie in erster Linie den Beruf gehabt hätte, die verödeten Regionen der Geisteswelt in ihre schützende Pflege zu nehmen. Nur einer ihrer Vertreter, unfraglich der bedeutendste in der vaterländischen Gegenwart, hat mit einem tiefen Sinn für die Gesammtlage unseres Culturlebens den Genius der Speculation zu erneuern und mit den Bedingungen der völlig veränderten Zeit auszugleichen gesucht. Ihm sollen die folgenden Erörterungen gewidmet sein, die nicht sowohl eine Kritik seiner eigenthümlichen Dogmen, als eine Würdigung seiner neue Bahn brechenden Tendenzen zu ihrem Vorwurf nehmen werden. Denn nur allzusehr hat man sich unter uns gewöhnt, vom Standpunkte individueller

oder schulmäßiger Ueberzeugungen einander gegenüberzutreten und wechselseitig abzuurtheilen. Aber die Gründe dieser Sicherheit und dieses Selbstgefühls bleiben im Unklaren, und wohl wäre die Vermuthung erlaubt, daß dabei gar nicht die Philosophie, sondern der Individualismus der uralten germanischen Firma im Spiele sei. Mit diesem Verfahren wünschen wir keinerlei Gemeinschaft, vielmehr gegen dasselbe eine beherzte Gegnerschaft, weil es sich in der Philosophie so gut wie in jedem anderen wahren Erkenntnißstreben um die Befreiung von den subjectivistischen Capricen handelt, aus denen die Gegenwart sich gerade ihre Ruhmeskränze flicht. Es ist dabei nur wunderbar und ein Zeugniß für die Dürftigkeit unseres Gedankencapitals, daß die Lehre vom natürlichen Sehen mit dem feinsten Raffinement der Forschung immer neu vorgetragen wird, ohne je zu einem Seitenblick auf die Bedingungen, Täuschungen und Anomalien des historischen Sehens einzuladen. Und die Unkenntniß dieser ist es, die so vielen das Urtheil beirrt und ein Verständniß für das Wesen und die Richtung geistiger Bewegungen, repräsentirt durch die Wirksamkeit hervorragender Männer, geradezu unmöglich macht, es sei denn, man finde an der kürzeren Deutung Gefallen, daß es ebensogut partielle Geistesblindheit wie Farbenblindheit gebe, und daß jene Eigenschaft als ein universalgeschichtliches Phänomen angesehen werden müsse.

---

# Ueber die Bedeutung der Philosophiegeschichte und den Charakter der neueren Philosophie.*)

Von

**Richard Falckenberg.**

Für keine Wissenschaft hat die gründliche Kenntniß ihrer Geschichte eine so große Bedeutung, wie für die Philosophie. Gleich

*) Aus der Einleitung und dem ersten Kapitel der im October d. J. bei Veit u. Comp. in Leipzig erscheinenden „Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus Cusanus bis zur Gegenwart, im Grundriß dargestellt von Dr. R. Falckenberg, Privatdocent an der Universität Jena".

der Geschichtswissenschaft berührt sie sich auf der einen Seite mit der exakten Forschung und hat nach der anderen Seite eine gewisse Verwandtschaft mit der schönen Kunst; mit jener ist ihr die methodische Arbeit und die Absicht des Erkennens, mit dieser die Intuition und die Ausdehnung auf das Ganze der Wirklichkeit gemein. Metaphysische Gedanken sind durch Erfahrung minder leicht zu erhärten, aber auch minder leicht durch sie zu widerlegen, als physikalische Hypothesen. Weniger abhängig also von unserer fortschreitenden Erkenntniß der Thatsachen, altern die Systeme der Philosophie nicht so schnell wie die Theorien der Naturwissenschaft, sie haben etwas von der ewigen Dauer klassischer Kunstwerke, sie behalten für alle Zeiten eine, wenn auch nur relative Gültigkeit — trotz der gegenseitigen Befehdung und trotz dem Gerede von überwundenen Standpunkten. Die Denkarbeit des Platon, des Aristoteles und der Heroen der neueren Philosophie bewährt immer von neuem ihre befruchtende Macht. Nirgends giebt es so lehrreiche Irrthümer, nirgends ist das Neue, mag es auch sich selbst als das Ganze erscheinen und sich feindlich gegen das Bestehende gebärden, so sehr nur eine Ergänzung und Fortbildung des Alten, nirgends die Forschung so viel wichtiger als das Endresultat, nirgends sind die Kategorien „richtig und falsch“ so unzulänglich, wie auf dem Gebiete der Philosophie. Zeitstimmung, Volksgeist und Individualität des Denkers, Gemüth, Wille und Phantasie sind von ungleich stärkerem Einfluß, förderndem und hemmendem, auf die Gestaltung der Philosophie, als auf die irgend einer anderen Wissenschaft. Wenn ein System den geistigen Gehalt einer Epoche, einer Nation, einer großen Persönlichkeit zu klassischem Ausdruck bringt, wenn es durch bedeutende und originelle Conceptionen, verfeinernde oder vereinfachende Auffassung, weite Ausblicke, tiefe Einblicke der Lösung des Welträthsels näherführt oder ihm von einer neuen Seite aus beizukommen sucht, so hat es mehr geleistet, als durch Aufstellung einer Anzahl unbestreitbar richtiger Sätze. Die Vielgestaltigkeit der Philosophie, bei der Voraussetzung einer einzigen Wahrheit für Viele ein Stein des Anstoßes, erklärt sich einerseits aus der complicirten Mannigfaltigkeit

und zugleich Beschränktheit der Triebfedern, welche das philosophische Denken regieren (denn es ist der ganze Mensch, welcher philosophirt, nicht bloß sein Verstand), andererseits aus der Unerschöpflichkeit ihres Gegenstandes. Hinter der logischen Arbeit des Begründens und Folgerns stehen als treibende, lenkende, hemmende Agentien psychische und historische Mächte, selbst zum großen Theile nicht logischer Natur, aber stärker als alle Logik; und ihr gegenüber, zur Bewältigung reizend und zugleich ihr widerstrebend, breitet sich das unermeßliche Reich des Wirklichen. Die großen und harten Gegensätze, die auf der subjektiven wie auf der objektiven Seite zahlreich bestehen, machen Einstimmigkeit in den höchsten Fragen zur Unmöglichkeit; erschweren sie es doch schon dem einzelnen Denker, seine Ueberzeugungen zu einem widerspruchslosen Lehrgebäude zusammenzufügen. Jeder Philosoph sieht nur begrenzte Ausschnitte der Welt und sieht sie mit seinen Augen, jedes System ist einseitig. Gerade durch die Vielheit und Verschiedenheit der Systeme allein kann der Absicht des Philosophirens genug geschehen, die auf ein allseitiges Bild des Geistes und der Welt gerichtet ist. Die Geschichte der Philosophie ist die Philosophie der Menschheit, jenes großen Individuums, das, weitsichtiger als die Organe, mit denen es arbeitet, gleichzeitig Entgegengesetztes zu denken vermag, und, Widersprüche ausgleichend und neue entdeckend, in nothwendiger und sicherer Entwickelung der Erkenntniß einer umfassenden Gesammtwahrheit entgegenreift, die man sich nicht reichhaltig und gegliedert genug denken kann. Für die energische Mitarbeit an der Weiterbewegung der Philosophie ist die Täuschung unentbehrlich, als werde eben jetzt die Göttin Wahrheit den Schleier lüften, der sie Jahrhunderte lang verhüllt; der Historiker dagegen sieht im neuen Systeme nur einen neuen Stein, der, wohlbehauen und an seinem Ort zu den anderen gefügt, die Pyramide des Wissens in die Höhe führen hilft. Hegel's Lehre von der Nothwendigkeit und der treibenden Kraft des Widerspruchs, von der relativen Berechtigung der Standpunkte und der planvollen Entwickelung der Spekulation ist als allgemeiner Gesichtspunkt eine große und unverlierbare Errungenschaft und braucht

nur in der Anwendung vor engherziger Schulmeisterschablone bewahrt zu werden, um einen sicheren Kanon für die philosophiehistorische Betrachtung abzugeben.

Wenn von einem der Zeit trotzenden und der Mustergültigkeit vollendeter Kunstprodukte vergleichbaren Werthe der philosophischen Lehren der Vergangenheit die Rede war, so wurde dabei in erster Linie an diejenigen Bestandtheile der Spekulation gedacht, die ihren Ursprung weniger im abstrakten Denken, als in der Phantasie, dem Herzen, dem Charakter des Individuums, noch mehr in der Gemüthsart des Volkes haben und sich bis zu einem gewissen Grade von der logischen Argumentation und der wissenschaftlichen Bearbeitung einzelner Fragen abtrennen lassen. Wir fassen sie unter dem Namen der Weltanschauung zusammen. Für sie leuchtet die Nothwendigkeit ihrer beständig erneuerten Durchdenkung ohne Weiteres ein. Die griechische Weltanschauung ist so klassisch wie die Plastik des Phidias und die Epik Homer's, die christliche so ewig gültig wie die Architektur des Mittelalters, die moderne so unwiderlegbar wie die Poesie Goethe's und die Musik Beethoven's. Die Weltanschauungen, die aus den Zeitstimmungen der Menschheit hervorwachsen als die Blüthen des allgemeinen Kulturprozesses, sind nicht sowohl Gedanken als Rhythmen des Denkens, nicht Theorien, sondern von Werthgefühlen durchtränkte Anschauungsweisen, über die man wohl streiten, die man durch Gründe empfehlen und bekämpfen, aber nicht durch zwingende Beweise befestigen und umstürzen kann. Nicht nur Optimismus und Pessimismus, Determinismus und Freiheitslehre, sondern auch Pantheismus und Individualismus, Idealismus und Materialismus, selbst Rationalismus und Sensualismus haben ihre letzten Wurzeln im Affekt und bleiben, wenn sie auch mit den Mitteln des Denkens arbeiten, in höchster Instanz Sache des Glaubens, des Gefühls, des Entschlusses. Die ästhetische Weltansicht der Griechen, die religiös-transscendente des Christenthums, die intellektualistische des Leibniz und Hegel, die pantheistische Fichte's und Schopenhauer's sind Lebensmächte, nicht Doktrinen, sind Voraussetzungen, nicht Ergebnisse des Denkens. Die eine Weltanschauung wird von der

anderen, die sie selbst durch ihre Einseitigkeit erzeugen hilft, aus der Herrschaft verdrängt, um später, nachdem sie von ihrem Gegensatz gelernt, sich geläutert, bereichert, vertieft hat, dieselbe zurückzuerobern; widerlegt aber wird sie durch die jüngere Nebenbuhlerin sowenig, wie das Sophokleische Drama durch das Shakespearische, die Jugend durch das Alter, der Frühling durch den Herbst.

Wenn es somit außer Zweifel steht, daß die Weltanschauungen früherer Zeiten im Gedächtniß der Menschheit fortzuleben verdienen und nicht bloß als Erinnerungen an etwas, was einmal war (die Geschichte der Philosophie ist kein Antiquitätenkabinet, sondern ein Museum typischer Geisteserzeugnisse), so läßt sich ebenso leicht für den exakt wissenschaftlichen Theil der philosophischen Forschung der Werth und das Interesse der historischen Kenntniß ihrer Vergangenheit darthun. Für jede Wissenschaft ist es von Nutzen, dem Werden und Wachsen ihrer Probleme und Theorien nachzugehen; in doppeltem Maße für die Philosophie. Der Fortschritt zeigt sich da keineswegs immer in den Resultaten, oft ist die Stellung der Frage viel bedeutender als die Antwort. Das Problem spitzt sich in einer bestimmten Richtung zu, oder es wird umfassender, wird auseinandergelegt und verfeinert; wenn dann eine Zersplitterung in subtile Einzelheiten droht, erscheint wohl ein genialer Vereinfacher, und zwingt die Blicke zur Grundfrage zurück. Solcher Fortschritt der Probleme, wie er überall unverkennbar und erfreulich hervortritt, ist in manchen von den Fragen, die das Menschenherz unabweislich bedrängen, der einzige sichere Gewinn einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Anstrengung. Hier ist eben die Arbeit werthvoller als der Ertrag. —

Die Behandlung der Philosophiegeschichte hat sich vor zwei Extremen zu bewahren, vor einem gesetzlosen Individualismus und einem abstrakt logischen Schematismus. Die Geschichte der Philosophie ist weder eine zusammenhangslose Aufeinanderfolge willkürlicher Privatmeinungen und genialer Einfälle, noch eine mechanische und stetige Abwickelung typischer und einander gerade in dieser Form und Reihenfolge fordernder Standpunkte und Probleme. Dort wird die Gesetzlichkeit, hier die Lebendigkeit der

Entwickelung in ihrem Rechte verkürzt, dort der Zusammenhang zu lose, hier zu straff und zu einfach gefaßt, dort die Macht der logischen Idee unter-, hier überschätzt. Daß der Zufall die Geschicke der Philosophie lenke, wird als Grundsatz nicht leicht behauptet werden; schwieriger ist es, die entgegengesetzte Ueberzeugung von der Einseitigkeit formalistischer Konstruktion fernzuhalten und Art und Grenzen der Nothwendigkeit zu bestimmen. Philosophie zu erzeugen ist vielleicht einer der höchsten Zwecke des Weltgeschehens, aber gewiß nicht der einzige; er ist ein Theil des Gesammtzweckes und man darf sich nicht wundern, daß die Mittel, denen seine Verwirklichung anvertraut ist, nicht ausschließlich in seinem Dienste arbeiten, daß ihre Wirksamkeit Erfolge zeitigt, die für den philosophischen Zweck nebensächlich oder störend erscheinen. Die Gedanken denken sich nicht selbst, sondern werden von lebendigen Geistern gedacht, die etwas anderes und besseres sind als bloße Denkmaschinen, Geistern, die jene Gedanken erleben und mit persönlicher Wärme erfüllen und geltend machen. Man hat ohne Zweifel häufig Gelegenheit zu der Klage, daß die Persönlichkeit, welche die Durchführung eines großen Gedankens auf ihre Schultern genommen hat, ihrer Aufgabe nicht gewachsen ist, ihre subjektiven Mängel in die Sache hineinträgt, zu wenig oder zu viel oder das Rechte nicht in der rechten Weise thut, so daß sich der Geist der Philosophie in der Wahl und Zubereitung seines Werkzeuges vergriffen zu haben scheint. Aber man darf die segensreiche Kehrseite nicht übersehen. Der denkende Geist ist wohl begrenzter, als es für die reinliche Durchführung einer bestimmten logischen Aufgabe wünschenswerth wäre, aber andererseits ist er auch viel reicher. Der Sache wäre gewiß mit einem seelenlosen Spiel der Begriffe nicht gedient und es ist kein Nachtheil, daß es in der Geschichte der Philosophie nicht so geradschnurig und schulmäßig hergeht, wie etwa im System Hegel's. Zwischen der logischen *Idee* und dem philosophirenden *Individuum* vermitteln eine Reihe abgestufter und sich durchkreuzender *allgemeiner Mächte*: der Geist des Volkes, des Zeitalters, des Berufs, des Alters, welche vom Einzelgeiste als Theile seiner selbst empfunden

werden und deren Antrieben er unbewußt gehorcht. Hier wiederholt sich dann zwiefach das modificirende, fördernde, hemmende Wechselverhältniß des Höheren und Niederen, des befehlenden Herrn und des mehr oder weniger willigen Dieners, noch complicirt dadurch, daß das Objekt geschichtlicher Einwirkungen selbst mit Geschichte machen hilft. Der wichtigste Faktor der philosophischen Fortbewegung ist natürlich der augenblickliche Stand der Forschung, die Leistung der unmittelbaren Vorgänger, und im Verhältniß zum Vorgänger muß abermals eine logische und eine psychologische Seite unterschieden werden. Oft setzt der Nachfolger mit seiner Befestigung, Fortbildung, Widerlegung an einer ganz anderen Stelle ein, als dort, wo es dem konstruirenden Historiker willkommen wäre. Jedenfalls kann man mit der Aufstellung formeller Gesetze der Gedankenentwickelung, nach den bisher zu sammelnden Erfahrungen, nicht vorsichtig genug sein. Nach der Regel des Widerspruches und der Versöhnung hätte unmittelbar auf Leibniz, dem optimistischen Intellektualismus einen pessimistischen Ethelismus entgegenstellend, ein Schopenhauer folgen müssen, worauf dann ein den Gegensatz in eine konkrete Gefühlslehre harmonisch auflösender Schleiermacher sich vortrefflich ausgenommen haben würde. Es ist anders gekommen, man muß sich darein finden.

Was eingangs von dem Werthe der Geschichte der Philosophie überhaupt gesagt wurde, gilt um so mehr von der der neueren Philosophie, als die von dieser eingeleitete Bewegung noch heute unvollendet fortdauert. Wir arbeiten fort an den Problemen, welche von Descartes, Locke, Leibniz aufgeworfen und von Kant zu der kritischen oder transscendentalen Frage zusammengeschnürt wurden, die Gegenwart ist noch immer beherrscht von dem durch Fichte auf ein höheres Niveau erhobenen Kulturideal des Baco, wir alle stehen noch unter dem ungeschwächten Banne jener Weltansicht, die sich im feindlichen Gegensatze zur Scholastik und unter dem nachhaltigen Eindrucke der gewaltigen, den Eintritt der Neuzeit bezeichnenden geographischen und naturwissenschaftlichen Entdeckungen und religiösen Reformen gebildet hat. Gewiß war die durch Kant's erkenntnißtheoretische und moral-philosophische Revo-

lution herbeigeführte Wendung sehr bedeutend, bedeutender vielleicht als die sokratische Epoche, die man gern mit ihr vergleicht; vieles Neue wurde angesponnen, vieles Alte gehemmt, gelähmt, zerstört. Dennoch ist der von Descartes ausgehende Faden durch die Kantische Philosophie, wenn wir auf ihre geschichtliche Nachwirkung blicken, nur geknotet und umgebogen, nicht durchschnitten worden. Von der fortwirkenden Macht der vorkantischen Denkart zeugt die Thatsache, daß Spinoza in Fichte und Schelling, Leibniz in Herbart und Hegel, der theoretische Sensualismus in Beneke, der moralische in Schopenhauer von neuem aufgelebt ist und sogar der durch die Vernunftkritik niedergestreckte Materialismus sein Haupt wieder erhoben hat. Es ist viel hinzugelernt, aber nicht alles vergessen worden. Selbst die schroffste Einseitigkeit der beginnenden Philosophie der Neuzeit, die Vergötterung des Wissens, ist — trotz der moralistischen Gegenbewegung Kant's und Fichte's — nicht nur in dem letzten der großen idealistischen Systeme die beherrschende Triebfeder, sondern übt auch fortdauernd auf die Ueberzeugungen der hegelmüden Gegenwart, innerhalb und noch mehr außerhalb der Philosophie, einen verwunderlich starken Einfluß aus. Bei so engen Bezügen zwischen der heutigen Forschung und der Gedankenbewegung seit dem Beginn der Neuzeit ist die Kenntniß der letzteren eine dringende Pflicht: die Geschichte der Philosophie seit Descartes studiren, heißt die Vorbedingungen der gegenwärtigen Philosophie studiren.

---

Die Grundzüge des Gesammtcharakters der neueren Philosophie lassen sich am bequemsten an einer vergleichenden Gegenüberstellung mit dem Charakter der alten und der mittelalterlichen Philosophie entwickeln.

Die antike oder die griechische Philosophie — beides ist so gut wie gleichbedeutend — trägt einen vorwiegend ästhetischen Charakter. Schönheit und Wahrheit gelten dem Griechen als engverwandt und unzertrennlich, für Welt und Schmuck hat er den gemeinsamen Ausdruck „Kosmos". Eine Harmonie, ein Organismus, ein Kunstwerk ist ihm das Universum, dem er mit

Bewunderung und andächtiger Scheu gegenübersteht. In ruhiger Betrachtung, wie mit dem Auge eines künstlerisch Genießenden, erfaßt er die Welt und das einzelne Objekt als ein schöngefügtes Ganzes, mehr geneigt, an der Zusammenstimmung der Theile sich zu freuen, als den letzten Elementen nachzuspüren. Er schaut lieber, als daß er zerlegt, sein Denken ist plastisch, nicht anatomisch. In der Form erkennt er das Wesen des Gegenstandes, im Zweck den Schlüssel zum Verständniß des Geschehens. Ueberall Menschliches wiederfindend ist er stets sogleich mit Werthurtheilen zur Hand: die Sterne bewegen sich im Kreise, weil dies die vollkommenste Bewegung; das Rechts ist besser als das Links, das Oben vornehmer als das Unten, das Vorn schöner als das Hinten. Denker, bei welchen die ästhetische Pietät schwächer ist als der Trieb der Analyse, wie vor allen Demokrit, erscheinen als ungriechisch und halbmodern. Neben der in priesterlichem Festgewande einherschreitenden griechischen Philosophie präsentirt sich die neuere im profanen Werkeltagskleide, in der Arbeiterbluse, das schonungslose Brecheisen der Analyse in der Hand. Nicht die Schönheit sucht sie, sondern allein die nackte Wahrheit, mag diese ausfallen, wie sie will. Sie hält es nicht für möglich, Verstand und Geschmack gleichzeitig zu befriedigen; ja das Kahle, Häßliche, Beleidigende scheint ihr eher für als gegen die Unverfälschtheit der Wahrheit zu sprechen. Aengstlich darauf bedacht, nicht Menschliches in die Natur hineinzutragen, geht sie soweit, sie ganz zu entgeistigen. Die Welt ist kein lebendiges Ganze, sondern eine Maschine, kein Kunstwerk, das in seiner Totalität angeschaut und mit Ehrfurcht genossen, sondern ein Uhrwerk, das auseinandergenommen sein will, um verstanden zu werden. Nirgends Zwecke, überall nur mechanische Ursachen. Einem wiedererweckten Griechen würde die Art der modernen Wissenschaft recht nüchtern, unfestlich, unfromm und zudringlich erscheinen. Und wirklich, sie hat ein gut Stück Prosa in sich, läßt sich nicht leicht imponiren, sich durchs Gefühl keine Schranken setzen, kein Gegenstand ist ihr zu heilig, um ihm mit der Schneide des sondernden und auflösenden Denkens zu Leibe zu gehen. Doch hat sie zur Zudringlichkeit

auch das Eindringende, zur Nüchternheit die klare Schärfe, Kaltblütigkeit und logische Tapferkeit. Mit gleichem Ernst war die Forderung vorurtheilslosen Erkennens und sicheren Wissens noch nicht erhoben worden. So plötzlich und gewaltig brach dieses rein wissenschaftliche Interesse hervor, daß man in freudigem Uebermuthe überzeugt war, kein früheres Zeitalter habe recht gewußt, was Wahrheit und Liebe zur Wahrheit sei. Eine begreifliche Folge solches starken Wissenstriebes war eine allgemeine Ueberschätzung des Erkennens auf Kosten aller übrigen geistigen Bethätigungen. Auch von den griechischen Philosophen sah die Mehrzahl im Denken das höchste, gottähnlichste Thun. Doch wurde der Intellektualismus bei ihnen durch das ästhetische und das eudämonistische Element gemildert und vor derjenigen Einseitigkeit bewahrt, mit der er in der Neuzeit auftritt, da es hier an einem kräftigen Gegengewicht fehlte. Baco, so beredt er den Vortheil der Naturbeherrschung anpreist, kennt doch und feiert als das Höchste die Forschung um der Forschung willen, und selbst die Willensphilosophen Fichte und Schopenhauer zahlen dem intellektualistischen Vorurtheil ihren Tribut. Wie sehr namentlich der künstlerische Trieb dem ausschließlich theoretischen das Feld räumt, ist schon aus dem äußerlichen Umstande ersichtlich, daß die Neuzeit, wiewohl sie in Fichte, Schopenhauer und Lotze, um Geringerer nicht zu gedenken, hervorragende Stilisten besitzt, einen philosophischen Schriftsteller von der Größe des Platon nicht aufzuweisen hat.

Wenden wir uns zur Denkungsart des Mittelalters, so tritt uns da, im Gegensatz zu der ästhetischen Anschauung des Alterthums und der neuzeitlichen Tendenz des reinen Wissens, eine spezifisch religiöse Stimmung entgegen. Themata und Grenzen werden der Erkenntniß vom Glauben vorgeschrieben, alles wird aufs Jenseits bezogen, das Denken wird zum Gebet. Man spekulirt über die Eigenschaften Gottes, über Zahl und Rangordnung der Engel, über die Unsterblichkeit des Menschen — lauter transscendente Gegenstände. Daneben findet wohl auch das Weltliche liebevolle Beachtung, aber immer nur als

unteres Stockwerk,*) über dem sich unter eigenen Gesetzen das wahre Vaterland, das Reich der Gnade, erbaut. Der subtilste Scharfsinn arbeitet im Dienste des Dogmas, er soll das Wie und Warum ergründen für Dinge, deren Daß anderweitig feststeht. Daher eine formalistische Wissenschaft neben einer innigen und tiefsinnigen Mystik. Zweifel und Zuversicht schlingen sich wunderlich durcheinander, und ein Gefühl der Erwartung bebt durch die Geister. Hier der sündige irrende Mensch, der, so heiß er sich mühen mag, die Wahrheiten der Offenbarung nur halb enträthselt, dort der gnädige Gott, der uns nach dem Tode sich so entschleiert zeigen wird, wie ihn Adam vor dem Sündenfalle geschaut. Begreifen aber kann nur Gott sich selbst, für den endlichen Geist ist auch die enthüllte Wahrheit Geheimniß, und die Entzückung, die willenlose Hingabe an das Unbegreifliche, der Gipfel der Erkenntniß. In der mittelalterlichen Philosophie blickt das Subjekt zu seinem Objekt, dem Unendlichen, sehnsüchtig empor, wartend, daß dieses sich zu ihm hinabsenken oder es zu sich emporheben werde; in der griechischen steht der Geist seinem Gegenstande, der Welt, als gleichberechtigt gegenüber, in der modernen weiß sich das spekulirende Subjekt als das Höhere, der Natur überlegene. Für die Auffassung des Mittelalters sind Wahrheit und Mysterium identisch, für die des Alterthums vertragen sich beide miteinander, für die der Neuzeit schließen sie sich aus, wie Licht und Dunkel. Das Geheimniß ist der Feind des Wissens, der aus dem letzten Schlupfwinkel verjagt werden muß. Begreiflicherweise stellte sich die Neuzeit in einen viel schrofferen Gegensatz zum Mittelalter als zur Antike, bot ihr doch die letztere so manches dar, was sich als Waffe gegen jenes verwenden ließ. Großeltern und Enkel halten gern zusammen.

Wenn sich ein Neues vorbereitet, aber die schöpferische Kraft noch mangelt, es zu gestalten, so entsteht zunächst eine Zeit tumul-

*) Ueber die Trennung und Verbindung der drei Welten natura, gratia, gloria bei Thomas vergl. Rud. Eucken „Thomas von Aquino als Philosoph" in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 263—266 (vom 20. bis 23. September) 1882.

tuarischen Widerwillens gegen das Vorhandene. Man weiß noch nicht recht, was man will, aber man fühlt lebhaft, was man nicht will. Die Unzufriedenheit bereitet die Stätte für das Kommende, indem sie das Bestehende lockert und zum Sturze reif macht. Das Alte, Abgelebte; unbequem Gewordene war die Scholastik; die Philosophie der Neuzeit trägt durchweg, am sichtbarsten in ihrem Beginn, den Charakter des Antischolastischen. Hatte bis dahin in geistlichen Dingen das kirchliche Dogma, in weltlichen die aristotelische Philosophie eine unbedingte Herrschaft geübt, so wird jetzt jeglicher Autorität der Krieg erklärt und Freiheit der Wissenschaft auf die Fahne geschrieben. „Die neuere Philosophie ist Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes" (Erdmann). Nicht was Jahrhunderte lang für wahr gehalten worden, nicht was ein Anderer, und sei es Aristoteles oder Thomas, sagt, nicht was dem Wunsche meines Herzens schmeichelt, ist wahr, sondern nur, was sich meinem eigenen Verstande mit überzeugender Evidenz als gewiß darstellt. Die Philosophie will nicht länger die Magd der Theologie spielen, sie will sich ihr selbständiges Hauswesen gründen. Sich freimachen von jeglichem Zwange, von der äußeren Gebundenheit durch die Satzungen der Kirche, wie von der inneren Knechtschaft der Vorurtheile und Lieblingsneigungen, Freisein und Selbstdenken ist die Losung. Wer den Zweck will, überlegt die Mittel, die ihn erreichen: der Durst nach Wissen weckt die Frage nach dem Wie, Wodurch und Wieweit des Wissens, das erkenntniß-theoretische und methodologische Interesse regt sich mächtig, bleibt ein beständiger Faktor der neueren Forschung und gipfelt in Kant, um nie wieder einzuschlafen.

Suchen wir zur negativen Seite der neuzeitlichen Tendenzen die positive Ergänzung. Die Denkrichtung des Mittelalters wird abgelehnt, die ersehnte neue ist noch nicht gefunden. Was konnte passender einen Anhalt, einen vorläufigen Ersatz bieten, als das Alterthum? So lenkt auch die Philosophie in jenen großen Kulturstrom der Renaissance und des Humanismus ein. Der Scholastik wird Plato und der Neuplatonismus, Epikur und die Stoa, dem kirchlich umgedeuteten Aristoteles der echte entgegen-

gestellt. Zurück zu den Quellen! Mit der Sprache und den Schriftwerken der Alten wird auch ihr Geist wieder lebendig. Schulstaub und Kirchenzwang wird abgeschüttelt und das klassische Ideal freien und edlen Menschenthums gewinnt begeisterte Anhänger. Man soll über dem Christen nicht den Menschen, über der Frömmigkeit nicht Kunst und Wissenschaft, Recht und Reichthum der Individualität, über der Arbeit fürs Jenseits nicht die irdische Aufgabe, die allseitige Ausbildung der natürlichen Anlagen des Geistes, vergessen. Welt und Mensch werden nicht mehr mit den Augen des Christenthums als ein Reich der Finsterniß, als ein Gefäß der Schwäche und Verworfenheit angesehen, Natur und Leben erglänzen dem jungen Geschlechte in freudigem und hoffnungsvollem Lichte. Humanismus und Optimismus waren stets Verbündete.

Zu diesem Wechsel der Stimmung ein entsprechender Wechsel des Objektes: die Theologie muß ihren Thron der Naturerkenntniß einräumen. Der angelologischen, christologischen, soteriologischen Fragen müde, wünscht der denkende Geist in der liebgewonnenen Welt sich heimisch zu machen, verlangt nach realem, auch praktisch nutzbarem Wissen und sucht Gott nicht mehr außer und über der Welt, sondern in ihr. Die Natur ist das Haus, der Leib Gottes. Die Transscendenz macht der Immanenz Platz, und nicht bloß in der Gotteslehre. Naturalistisch ist die Philosophie der Neuzeit gestimmt, indem sie nicht nur die Natur zu ihrem Lieblingsgegenstande macht, sondern auch die in der Naturwissenschaft erfolgreiche Methode, die mathematische, auf die übrigen Wissenszweige überträgt, Alles sub ratione naturae betrachtet und auf „natürliche“ Erklärung der Phänomene, auch der ethischen und politischen, dringt.

Kurz: die moderne Philosophie ist antischolastisch, humanistisch und naturalistisch gesinnt.

Die Gleichgültigkeit und Feindseligkeit gegen die Kirche, welche als einer der hervorstechendsten Züge der modernen Philosophie angeführt wurde, bedeutet jedoch keineswegs Feindschaft gegen die christliche Religion, geschweige gegen die Religion überhaupt.

Theils hat die religiöse Empfindung, welche in der Philosophie des XVI. Jahrhunderts besonders stark und schwärmerisch aufflammt, nur das Objekt gewechselt, indem sie statt der transscendenten Gottheit dem beseelten Universum ihre Verehrung widmet; theils wendet sich die Opposition nur gegen die mittelalterliche, kirchliche Form des Christenthums mit ihrer mönchischen Weltflucht. Es war häufig gerade ein sehr tiefes und strenges religiöses Gefühl, was die Denker in den Kampf gegen die Hierarchie hineintrieb. Indem so das dauernd Berechtigte an den Tendenzen, Lehren und Institutionen des Mittelalters von dem Verderblichen und Hinfälligen losgeschält und in die neue Weltanschauung und Wissenschaft hinübergerettet wird, zugleich auch aus dem Alterthum fruchtbare Elemente in sie eingehen, zeigt der Fortgang der Philosophie eine fortwährende *Bereicherung* an Gedanken, Anschauungen und Stimmungen. Das Alte wird nicht einfach zerstört und weggeworfen, sondern gereinigt, umgewandelt und assimilirt. Die gleiche Bemerkung drängt sich auf, wenn wir das Verhältniß von Philosophie und Nationalität in den drei großen Weltperioden ins Auge fassen. Die griechische Philosophie ist, nach Ursprung und Publikum, durchaus *national*; sie wurzelt in der Eigenart des Volkes und wendet sich an Volksgenossen, erst gegen ihren Ausgang hin und nicht ohne christliche Einflüsse erwachsen weltbürgerliche Neigungen. Das Mittelalter ist, wie für alles Weltliche, so auch für die nationalen Unterschiede gleichgültig; neben der transscendenten Bestimmung des Menschen hat nichts einen Werth. Seine Philosophie ist ihrer Absicht nach unnational, *kosmopolitisch*, katholisch, sie bedient sich der allgemeinen Schulsprache des Lateinischen, in aller Herren Ländern sucht sie ihre Anhänger und findet sie ihre produktiven Geister, ohne daß deren nationale Eigenart in wirksamer Weise zur Geltung käme. Die Neuzeit kehrt nun zu dem nationalen Charakter des Alterthums zurück, giebt jedoch dabei den im Mittelalter gewonnenen Vortheil der Ausbreitung über den ganzen civilisirten Erdkreis nicht auf. Der Baum der modernen Philosophie schickt seine Wurzeln tief in das fruchtbare Erdreich der Nationalität

hinein, während die Krone sich weit über die Grenzen derselben hinausbreitet. So ist sie volksthümlich und kosmopolitisch zugleich, sie ist *international* als Gemeingut der verschiedenen Völker, die in regem Wechselverkehr ihre philosophischen Gaben austauschen. Für das Ausland wird vielfach das Latein als die Weltsprache der Gelehrten beibehalten, aber manches Werk ist vorher in der Muttersprache veröffentlicht und — in ihr gedacht worden. So wird es möglich, daß die Gedanken der Weisen, wie sie aus dem Geiste des Volkes geboren wurden, in das Volksbewußtsein eindringen und über die Kreise des gelehrten Publikums hinaus eine Macht werden. Philosophie als Aufklärung, als Moment der allgemeinen Bildung, ist eine ausschließlich neuzeitliche Erscheinung. In dem spekulativen Völkerverkehr aber sind nach Produktion und Konsumtion die Franzosen, Engländer und Deutschen am stärksten betheiligt. Jede dieser Nationalitäten bringt zur Gesammtleistung Gaben mit, die schlechterdings nur sie zu liefern im Stande ist, und wird durch Gegengaben belohnt, die sie aus eigenen Mitteln hervorzubringen unvermögend wäre. Dieser internationale Gedankenaustausch, bei welchem jeder Theil gewinnt, dazu der Umstand, daß die bedeutenden Denker der Neuzeit, namentlich der vorkantischen Hälfte, zum großen Theile nicht Philosophen von Profession, sondern Militärs, Staatsmänner, Aerzte, auch wohl Naturforscher, Historiker, Juristen sind, giebt der modernen Philosophie einen unzünftigen, mehr weltmännischen Anstrich, der von dem klerikalen Charakter der mittelalterlichen und dem seherhaften der alten auffallend absticht. —

Vergleichen wir die geistige Eigenart der drei großen Nationen, die sich in dem Zeitraume zwischen Descartes und Kant am ausgiebigsten an der Arbeit der Philosophie betheiligen — die vielseitig regsamen und empfänglichen Italiener haben nur in der Übergangsperiode bahnbrechend und bestimmend in deren Geschick eingegriffen —, so stellt sich heraus, daß der *Franzose* vorwiegend zur Schärfe, der *Engländer* zur schlichten Klarheit, der *Deutsche* zur Tiefe des Denkens disponirt ist. Frankreich ist das Land der mathematischen, England das der praktischen,

Deutschland das der spekulativen Köpfe; das erste die Heimat der Skeptiker, freilich auch der Enthusiasten, das zweite die der Realisten, das dritte die der Idealisten.

Der englische Philosoph gleicht einem Geographen, der mit gewissenhafter Sorgfalt eine Karte des bereisten Gebietes entwirft; der französische einem Anatomen, der mit sicherem Schnitt die Nerven und Muskeln des Organismus bloßlegt; der deutsche einem Bergsteiger, der ebensoviel von der Deutlichkeit des Einzelnen preisgiebt, als er an Höhe des Standpunktes und Weite des Blickes gewinnt. Der Engländer beschreibt, der Franzose analysirt, der Deutsche verklärt die gegebene Wirklichkeit.

Der englische Denker hält sich in möglichster Nähe der Erscheinung und die Principien, die er zu ihrer Erklärung benutzt, liegen selbst im Bereiche des Erfahrbaren, des Konkreten. Er erklärt eine Erscheinung durch die andere; er gruppirt, ordnet das Vorliegende, ohne es zu zerlegen; er bleibt stets in Fühlung mit dem populären Bewußtsein. Sein Respekt vor der Realität, so wie sie sich ihm giebt, und seine Scheu vor zu weit gehender Abstraktion ist so groß, daß er zufrieden ist, wenn er sich an ihr orientiren, sie treu wiedergeben kann, und gern auf den Ehrgeiz verzichtet, sie in Begriffen nachzuschaffen. Zu der Achtung vor der konkreten Wirklichkeit kommt eine gleich starke vor den ethischen Postulaten. Wo ihn die Verfolgung einer Gedankenreihe in einen Zwiespalt mit dem praktischen Leben zu bringen droht, ist er zwar ehrlich genug, die Konsequenz des Denkens zu ziehen und auszusprechen, weicht aber der Kollision durch den einfachen Kompromiß aus, daß er die Düfteleien der Philosophie in das Studirzimmer einschließt und im Handeln sich der Führung des natürlichen Instinktes und des Gewissens überläßt. Die Vertretung einer den herrschenden sittlichen Ansichten widersprechenden Theorie hält sich daher fern von jener Frivolität, in der sich der Franzose gefällt. Leben und Wissenschaft sind getrennte Gebiete, der Widerspruch zwischen beiden wird geduldig ertragen, und wenn die Wissenschaft ihren Stoff aus dem Leben schöpft, so erweist sie sich für diese Gabe dankbar, indem sie das Leben zwar den Vortheil

ihrer nutzbaren Resultate genießen läßt, zugleich aber vor der umstürzenden oder zersetzenden Wirkung ihrer bedenklichen Paradoxien schützt.

Wenn das bedächtige Fahrzeug der englischen Philosophie nicht gern das Ufer des Konkreten außer Sicht läßt, segelt das Schiff der französischen kühn und hoffnungsfroh in das offene Meer der Abstraktion hinaus. Begreiflich, daß es den Weg zu den Prinzipien schneller findet, als den von dort zu den Erscheinungen zurück. Freie Bahn, neue Anfänge, gerade Linien — das ist die Devise des französischen Denkens. Was sich der Gradlinigkeit nicht fügt, wird ignorirt oder als ungehörig bekämpft. Der Strich, den Descartes durch die Welt hindurch zwischen Körper und Geist, den Rousseau zwischen Natur und Kultur zieht, ist sehr bezeichnend für die philosophische Art ihrer Landsleute. Der Dualismus ist ihnen durchaus nicht unbequem, er genügt dem Bedürfniß der Klarheit, damit ist man zufrieden. Die Antithese steckt dem Franzosen im Blute, er spricht und denkt in ihr, im Salon und auf dem Katheder, im witzigen Scherz und im wissenschaftlichen Ernst. Entweder A oder nicht-A, ein mittleres giebt es nicht. Die Gewöhnung an Exaktheit und reinliche Analyse erleichtert die Bildung geschlossener Parteien, während bei den Deutschen in Politik und Philosophie jeder einzelne eine Partei für sich bildet. Die Forderung des Aufräumens mit dem Plunder des Bestehenden und das sanguinische Zurückgehen zu den Ursprüngen giebt der französischen Philosophie den Charakter des Ungeschichtlichen, Radikalen und Revolutionären. Die Geister zweiten Ranges, die nicht aus eigener Kraft den Schritt vom Gegebenen zur Quelle zu thun vermögen, bewähren den Radikalismus darin, daß sie das von anderen Begonnene bis zur Wurzel hinaufführen (so Condillac den Sensualismus des Locke). Zudem soll das Philosophem in That umgesetzt werden; wie der Denker als Doktrinär das Gegebene aufgelöst hat, so hofft er als Diktator das Vorhandene zu stürzen und eine neue Ordnung der Dinge zu gründen, nur daß das muthig Angefangene in der Praxis ebensobald erlahmt wie in der Theorie.

Die glückliche Gabe, ein naheliegendes Problem zu isoliren, welche die beiden besprochenen Nationen auszeichnet, ist dem Deutschen versagt, er pflegt sein System beim Ei der Leda zu beginnen; dafür vereinigt er den frohen Hochflug des Franzosen mit dem zähen Phlegma des Engländers, d. h. er sucht seine Prinzipien hoch über den Erscheinungen, aber er läßt es nicht bei der Aufstellung von Gesichtspunkten, beim Tonangeben bewenden, sondern führt die Grundsätze mit liebevollem Fleiß und umständlicher Architektonik bis ins einzelne durch. Wenn beim Engländer der gesunde Menschenverstand, beim Franzosen das zergliedernde Denken den Ausschlag giebt, so gestattet der Deutsche auch der Phantasie und dem Gemüth ein gewichtiges Wort mitzureden, doch so, daß die verschiedenen Vermögen gleichzeitig und ineinander wirken. Wenn sich in Frankreich der Rationalismus, die Mystik und die Philosophie des Herzens an verschiedene Personen (Descartes, Malebranche und Pascal, Rousseau) vertheilen, so steckt in jedem deutschen Philosophen von allen dreien etwas. Der skeptische Kant flüchtet die Postulate in das Heiligthum des Glaubens, der strenge und thatkräftige Fichte geht gegen das Ende seines Lebens unter die Mystiker, Schelling denkt mit der Phantasie und phantasirt mit dem Verstande, und unter dem weiten Mantel der dialektischen Methode Hegel's hat neben der Reflexion der Vernunftkritik und der Wissenschaftslehre die Phantastik der Naturphilosophie, die gemüthvolle Innigkeit Böhme's und dazu auch noch der ganze Reichthum der Empirie Platz gefunden. Wie in der Betrachtung der Dinge die Synthese vorherrscht, so macht sich im Verhältniß zu den Vorgängern ein harmonistischer, konciliatorischer Zug geltend: die Ergebnisse der früheren Philosophen werden weder rundweg abgelehnt, noch in Summa angenommen, sondern was irgend verwandt und brauchbar erscheint, wird, oft mit erheblicher Umdeutung, in das neue System an seiner Stelle hineingearbeitet. An Entschiedenheit geht bei solcher Vermittelungsarbeit viel verloren, und nicht immer wird der Schaden durch allseitige und gerechte Berücksichtigung der verschiedensten Interessen gedeckt. Da die Philosophie hier, wie gezeigt wurde, den ganzen Menschen

beschäftigt, so fühlt ihr Jünger nicht noch daneben Trieb und Kraft für reformatorisches Wirken, findet sich auch von außen nicht dazu aufgefordert, weil er die Welt durch die Brille seines Systems anschaut. So bleibt sie bei uns, wesentlich von Fachgelehrten betrieben, eine Katheberangelegenheit und hat eine direkte umbildende Wirkung aufs Leben nicht geübt (denn Fichte, der die Franzosen aus Deutschland hinausphilosophiren half, ist eine Ausnahme); um so größer war ihr Einfluß auf die Specialwissenschaften, die in diesem Lande mehr als in irgend einem anderen mit philosophischem Geiste traktirt werden.

Auch in der Darstellungsform spiegelt sich die Geistesanlage der Völker wieder. Die Schreibweise der englischen Philosophen ist nüchtern, gemeinverständlich, breit und ein wenig langweilig. In Frankreich schreibt man einen fließenden, eleganten, durchsichtigen Stil, unterhaltend und blendend durch epigrammatische Wendungen, bei denen nicht selten die Pointe den Gedanken regiert. Der Deutsche giebt seinen soliden und sinnigen Gedanken einen schwerfälligen und schwerverständlichen Ausdruck, jeder macht sich seine eigene mit Fremdwörtern nicht sparsame Terminologie und die Länge seiner Perioden wird nur durch die Dicke seiner Bücher übertroffen. Bis in die Aeußerlichkeiten hinein läßt sich der Gegensatz der Nationen verfolgen: der Engländer nimmt seine Eintheilungen, wie sie sich der ersten Ueberlegung darbieten, mehr nach praktischem als logischem Gesichtspunkt. Der analytisch denkende Franzose bevorzugt die Zweitheilung, dem synthetischen und systematischen Charakter des deutschen Denkens entspricht die Dreigliederung, und die naive Freude Kant's darüber, daß in jeder Klasse die dritte Kategorie die beiden vorhergehenden in sich vereinige, ist von vielen seiner Landsmänner beim Anblick ihrer Trichotomien nachgefühlt worden.

Die Vertheilung der Aufgaben der vorkantischen Philosophie an die drei Völker stimmt vollkommen mit der geschilderten Eigenthümlichkeit ihrer philosophischen Begabung überein. Auf Frankreichs Antheil fällt der Anfang. Aus den Händen des Descartes empfängt Locke den verschlungenen Knoten des Erkenntnißproblems,

dieser wirft ihn Leibniz zu, und während die Aufklärung aller drei Länder das Gold des Locke'schen und Leibnizischen Erbes in kleine Münze umsetzt, erschallt von Königsberg aus die Lösung des Räthsels.

---

# Ueber Reformversuche der Ethik, speciell Witte's Buch über die Freiheit des Willens.

Von

Dr. J. Walter.

Man hat es mit Recht als erfreulich hervorgehoben, daß die letzten Jahrgänge der philosophischen Schriften in Deutschland eine gesteigerte Theilnahme für die Sittenlehre bezeugen, während geraume Zeit über Stoffe aus der Psychologie und Erkenntnißtheorie weitaus vorwiegend auf der Tagesordnung standen. Denn wie nothwendig im Entwicklungsgange des Einzelnen und in gewissen Punkten der Geschichte der Wissenschaft eine solche Ansammlung der Gedanken gerade um letztere Gebiete sein mag, so werden doch diese Untersuchungen selbst zu nicht geringem Theile mit der ausgesprochenen Hoffnung geführt, hierdurch maßgebende Gesichtspunkte auch für die Lösung von Fragen, welche den wesentlichen Inhalt der Weltanschauung betreffen, zu gewinnen. Je mehr aber solche Hoffnungen sich als irrthümliche erweisen müssen und jene Untersuchungen die Erwartung evidenter Abschlüsse hinausschieben, um so mehr drängt sich die Nothwendigkeit auf, die inhaltlichen Disciplinen der Philosophie, unbekümmert um die Ansprüche endgültiger Lösungen oder neuer Problemstellung im Gebiete der philosophia aulica, einer selbstständigen Erörterung zu unterziehen, welche der besonderen Natur ihrer Bewußtseinsdaten Rechnung trägt.

Aus dem Kreise der ethischen Schriften der letzten Jahre nimmt die zahlreiche Gruppe derjenigen vorzugsweise Beachtung in Anspruch, welche den Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen in der Lehre Kant's haben, sei es nun daß sie das Ziel verfolgen: durch selbstständige Interpretation die augenfälligen Schwierigkeiten

und Dunkelheiten derselben zu überwinden, sei es daß eklektische Ergänzung, konciliatorische Einschränkung oder Umbildung principieller Gesichtspunkte, vorausgesetzte Lücken und Mängel des Systems in Wegfall bringen sollen. Ist auch zunächst nur die eine Ueberzeugung hier gemeinsam: daß man in Kant den vornehmlichen Ethiker der neueren Philosophie zu sehen habe; während über die Auffassung und Haltbarkeit einzelner Lehrsätze desselben, sowie über die Natur der zu duldenden oder auszuschließenden Heterodoxien, die mannigfaltigsten Meinungsverschiedenheiten obwalten; — so ist doch auch damit eine gewisse Uebereinstimmung wenigstens über die Höhen- oder Tiefenlage gewonnen, in welcher wir die ethischen Probleme zu sehen, und die abweichenden Ansichten sich zu begegnen haben. Trotz der beanstandeten Unbestimmtheit und des häufigen Mißbrauches der Formel „Auseinandersetzung mit Kant", dürfte sie dennoch festzuhalten sein, um die allgemeinste Richtung dieser Bestrebungen zu kennzeichnen. Innerhalb dieser ist es wenigstens nicht undenkbar, daß dem bloß peripherischen Processe literärischer Reibung die Entscheidung zufiele, ob jenes System in sich geschlossen, oder in welchem Grade es für Modificationen zugänglich sei, die ihm eine Bereicherung zuführen ohne seinen Wesensbestand zu gefährden. Es ist nicht rathsam die Grenzen hier eng zu ziehen; denn selbst so vielfach abweichende ethische Kulturen wie diejenigen Herbart's und Lotze's tragen Blüthen, deren alpiner Charakter nicht zu verkennen ist, sie mögen im Uebrigen in arktischen Zonen oder auf mittäglichen Erhebungen ihre Wurzeln geschlagen haben.

Unabsehbar hingegen erscheinen die Hemmnisse, welche einer fruchtbaren Diskussion im Wege stehen, wenn die ethischen Kontroversen jenen Orientirungspunkt außer Acht setzen zu können vermeinen; mögen sie nun ihren Ursprung nehmen aus der besonnenen Vorsicht eines überlegen rückblickenden Wissens, oder aus der überraschenden Begeisterung einer Art philosophischen Touristenthums, welches bald früher abgezweigten Wegen der ethischen Theorie nachgeht, bald das Füllhorn mehr oder weniger abgelegener zeitgenössischer Weisheit über uns ausschüttet.

Zwar würde das Gewicht abstrakter Beweisführung im Gebiete der Ethik verkannt, wollte man in der historischen Ablösung ihrer Principien eine ähnliche Ueberwindung derselben sehen, wie eine solche bezüglich der metaphysischen Theorien im Allgemeinen zugegeben werden muß. Hiergegen sprechen schon die so häufigen Repristinationsversuche selbst, welche uns gerade auf ethischem Boden begegnen, in der unzweifelhaften Wahrheit der Ueberzeugung, mit welcher sie befürwortet werden. Denn auch die umfassendste Kenntnißnahme der ethischen Theorien und Argumentationen an sich wird es für den Einzelnen nicht unmöglich machen, auch gegenwärtig eine Befriedigung im Geiste des Antisthenes zu suchen, oder seine Hoffnung in einen modernisirten Kyrenaismus zu setzen. Es geht gar wohl Hand in Hand, daß einerseits gerade die ausgesprochenste Strenge und Schärfe des begrifflich-logischen Denkens erforderlich ist, um die ethische Theorie, in der Weise wie es durch Platon, Aristoteles und Kant geschah, zu fördern; daß andererseits doch wiederum diese Mittel nicht das in letzter Instanz Entscheidende sind, sondern der Widerhall, den die abschließende Formel, in ihrer relativen Popularität und Einfachheit, in dem konkreten sittlichen Bewußtsein des Zeitalters findet. Es wird darum stets dem empirischen Horizont, oder wie Aristoteles sagt, der παιδεία, worunter er freilich etwas mehr verstand als die heutige sogenannte „gute Erziehung", in ethischem Gebiete die Entscheidung darüber mit zufallen, ob der Einzelne sich unter den Bann des Gedankens stellt, welcher die eigentliche Tagesordnung ausspricht. Diese größere Freiheit jedoch, welche man dem Einzelnen auf ethischem Boden nicht wohl vorenthalten kann, wird alsbald aussichtslos, wenn sie zu dem Bestreben führt, unter der Fahne des einmal schon Dagewesenen den Errungenschaften jüngeren Geistes die Zukunft streitig zu machen. Es giebt keinen Friedensschluß im Rücken eines Gedankens, und das an sich Bedeutungsvollste erblaßt unter dem Vorwurfe der Trivialität, den jeder geistige Fortschritt rückwärts wendet. Dieser rohen Thatsächlichkeit gegenüber verfangen all' die kleinen Hausmittel nicht, die man so gern in Anwendung bringt, um auch dort noch Alter-

nativen zu eröffnen, wo sie der Sachverhalt ausschließt, oder allerhand Metamorphosen zu ersinnen, welchen die Einfachheit eines ursprünglichen Naturgefühls abgeht.

Nur zu einem Theile sind diese Uebelstände, welche die ethische Literatur in der lebendigeren und tieferen Theilnahme schädigen, von denjenigen Arbeiten vermieden worden, welche die Ethik Kant's principiell als den tiefsten Ausdruck des sittlichen Bewußtseins der Neuzeit anerkennen und hiermit zum Ausgangspunkte weiterer Untersuchungen nehmen. Ein lebensvollerer Inhalt, eine reichere Perspektive, Reinheit der geistigen Atmosphäre von den Nebelgebilden, wie sie die Tagesströmung heraufführt, wird man freilich hier allgemein voraussetzen dürfen; und tiefer eindringendes Studium, Schärfe logischer Argumentation, eine ansprechende, stellenweise überraschend glückliche Darstellung läßt sich, wenn nicht in einer Hand verbunden, so doch vielfach in diesen Schriften antreffen. Nicht in geringerem Maaße hingegen drängt sich dem Leser der Gegensatz der Meinungen auf, in welche sie auslaufen, die Verschiedenheit des Verständnisses principieller Elemente, der doch als gemeinsam anerkannten Grundlage, und eine unverhältnißmäßige Schwäche der Positionen, welche für die reichlichen Opfer der Kritik Ersatz bieten wollen. Wird seitens der Mehrheit, im Einklange mit der lauten Pessimismusliteratur des Tages, der Eudämonismus im Sinne Kant's grundsätzlich proskribirt, so lesen wir doch widerum auch eine ansprechend geschriebene Ehrenrettung desselben, welche dieses, trotz aller Umständlichkeit der Kautelen, nicht nur dem Namen nach sein will. Trifft die Allgemeinheit des Sittengesetzes, in ihrer Ausdehnung über die menschliche Gattung hinaus, oft nur das Achselzucken eines selbstbewußten Realismus, oder meint man wenigstens im Sinne nüchterner Wissenschaftlichkeit zu dem Zugeständniß genöthigt zu sein: „die Ethik ruhe auf dem Boden der Psychologie"; so erhebt sich alsbald von gleich kompetenter Seite der gegründete Zweifel, ob eine solche Einschränkung sich mit der Würde des moralischen Gesetzes vereinbaren lasse und bezeugt eine verständnißvollere

Sympathie mit der Kantischen Fassung. Die größte Uebereinstimmung der Negation ließ sich von vornaus in dem alten Vorwurf des bloßen Formalismus, dieser Seeschlange der Kantkritik, erwarten; und in der That sind es nicht Wenige, die sich bereitwillig zeigen, eine augenscheinliche Paradoxie inhaltsvolleren Bestimmungen zum Opfer zu bringen. Und doch ist gerade dieß widerum der Punkt, den eine sorgfältige Forschung als fundamentalen Gedanken des Systems darthut, und eine lichtvolle Beurtheilung in seiner sachlichen Bedeutung hervorhebt. Je weniger bei dieser Lage der Dinge, die sich weit in die Details verfolgen läßt, eine Verständigung über die einzelnen Punkte zu erwarten steht, oder eine Zuversicht gewonnen werden kann zu der Festigkeit von Konstruktionen, welche sich auf so umstrittener Grundlage aufbauen: um so mehr machen sich Bedenken geltend, welche Ziel und Methode dieser Untersuchungen im Allgemeinen betreffen.

Es scheint zunächst allerdings nur die Konsequenz jenes Gesetzes historischer Entwicklung zu sein, welches wir im Interesse der Kantischen Ethik zurückblickend betonten, woraus man die Berechtigung herleitet, nun auch wiederum mit der Forderung einer zeitgemäßen Neuerung über jene, fast ein Jahrhundert zurückliegende, Schöpfung hinauszustreben. Wir reden verständlicher Weise hierbei nicht von denen, welche ausdrücklich das Wort zu ergreifen pflegen im Namen des „neunzehnten Jahrhunderts“, im Namen einer Authropologie, von der Kant noch nichts wußte u. s. w. — Aber auch innerhalb der Grenzen unseres Gesichtsfeldes macht sich ein gewisser Skepticismus geltend gegenüber den principiellen Umgestaltungen oder Neuschöpfungen, zu denen man sich gedrängt meint. Es erscheint zweifelhaft, ob in der Erkenntniß methodischer, systematischer, erkenntnißtheoretischer und psychologischer Mängel und Schwierigkeiten eines vorliegenden Systems, diejenige treibende Kraft anzuerkennen ist, welche zu einer fruchtbareren Formulirung des sittlichen Bewußtseins hinzuführen vermag. Es dürfte vielmehr erforderlich sein, daß auch irgend ein bedeutender ethischer Gedankeninhalt, vom Bewußtsein des Zeitalters lebhaft bewegt, gegen die Schranken überlieferter wissen-

schaftlicher Formen ankämpfend zu jener unabweislichen Energie heranwuchs, welche den theoretischen Geist in die Zwangslage setzt auf eine begriffliche Begründung zu denken. Einen solchen Inhalt gab es für Kant; seit lange war er umgegangen in mancherlei wechselnden Formen, als Gotteskindschaft, Freiheit des Christenmenschen, unter dem verschwommenen Titel der humanitas läßt er sich aufwärts verfolgen. Lessing konnte die Forderung der Autonomie schon scharf präcisiren, und nur die philosophische Begründung fehlte dem Bewußtsein des Zeitalters noch für den Gegensatz von Person und Sache. Wo sollte aber in der Gegenwart ein analoges Phänomen sich zeigen? Die ethischen Schriften behandeln sammt und sonders den nämlichen Inhalt; er ist kein wesentlich anderer geworden seit den Tagen Kant's, Schiller's und Göthe's, er erfreut sich der allgemeinen Anerkennung. Von den moderneren Titeln gehört die Pessimismusfrage, bei allem kulturhistorischen Interesse, nicht in die Ethik, es sei denn in Gestalt der bloßen Adhortation: du sollst nicht Pessimist sein; die Idee der Socialpolitik aber treibt uns so wenig über Kant hinaus, daß sie vielmehr in ihm ihre beste Begründung findet. Es erscheint schwer, an die Nothwendigkeit oder auch nur Möglichkeit einer Formulirung neuer Principien für die ethische Wissenschaft im gegenwärtigen Zeitalter zu glauben; und je mehr dennoch eine Steigerung des Bedürfnisses der Belehrung über die praktischen Grundsätze und Ziele durch die Philosophie zu erwarten steht, desto mehr dürfte es geboten sein, sich eine weit größere Strenge in der Musterung des Besitzstandes der Ethik, wie sie Kant formulirt hat, angelegen sein zu lassen. Je mehr es gelingen würde, die Gedanken Kant's, in der ganzen Ursprünglichkeit ihrer Fassung, in dem Dienste der Ethik zu erhalten, desto mehr wahre Lebenskraft und Wirksamkeit dürfte man wohl für diese Disciplin erhoffen. Denn hierüber sollte man sich keiner Täuschung hingeben, daß eine derartig geradezu für moralische Materien zugeschnittene Vortragsweise, wie sie Kant in dem inhaltsschweren Lakonismus seiner Diktion zu Gebote steht, eine erstaunliche Macht über das menschliche Gemüth ausübt, die in keiner Weise von der geistigen

Organisation des Zeitalters zu erhoffen, oder durch die Mittel der modernen Stilistik zu erzielen ist.

In der Kritik der Lehren Kant's, welche fast in allen neueren ethischen Schriften einen mehr oder weniger großen Raum einnimmt, treten unter anderen vorzüglich folgende Uebelstände uns entgegen. Es fehlt zunächst meist an einer scharfen Abgrenzung des rein ethischen Grundgedankens, in seinem ganzen Inhalt, von den metaphysischen, erkenntnißtheoretischen, psychologischen, methodischen und pragmatischen Gesichtspunkten, welche in den allerverschiedensten Graden der Intensität mit jenem verknüpft sind. So begnügt man sich oft damit, das ethische Princip nur in der ersten Fassung, welche Kant ihm gegeben hat, als bloße Form der Gesetzmäßigkeit, kritisch in Anspruch zu nehmen. Hingegen erfordert die Thatsache, daß Kant die nämliche Sache in drei so sehr verschiedenen Fassungen vorträgt, doch wohl vor allem eine gründliche Prüfung ihres Zusammenhanges. Ist die Identität derselben thatsächlich, so muß jene doch wahrlich genügend inhaltsschwere Sanktion der Persönlichkeit, welche die spätere Formel aufstellt, auch schon der ersten irgendwie immanent sein; und der Unterschied einer bloßen Form, welche methodisch erforderlich, von einer leeren Form, welche ethisch anstößig ist, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen. Die allseitige Würdigung der Bedeutung dieser principiellen Formulirung ist so sehr das Wesentliche, daß hievon die Positivität der Stellung zur Ethik Kant's abhängig ist. Oder sollte etwa die bloße Unbedingtheit des moralischen Werthes, welche man gemeiniglich gern anerkennt, oder die Betonung der Innerlichkeit der Gesinnung, eine engere Beziehung zu Kant als zu Platon und Aristoteles besagen? Während die Kritik jenen Kardinalpunkt nur zu oft mit der Reproduktion der Einwürfe Schleiermacher's abthut, zieht sie es vor den Angriff in breiter Linie gegen die überaus ungleichwerthigen Bestimmungen des Systems zu richten, über deren methodischen Zusammenhang oft nicht einmal eine genügende Klarheit vorliegt. Es sei nur beispielsweise erinnert an den erstaunlichen Widerspruch, den man immer wieder zu finden meint zwischen dem formalen Gesetz und jenen Rath-

schlägen, welche Kant für die Kritik des empirischen Inhalts der Maximen ertheilt. Ein weiterer Uebelstand tritt uns in der Methode der sogenannten historisch-psychologischen Interpretation philosophischer Systeme entgegen. Sie dürfte in der That überall dort, wo es sich um die Auffassung eines irgend bedeutenden Inhaltes handelt, ebenso unpsychologisch als unhistorisch sein. Es giebt mancherlei Präliminarien des Philosophirens bei einem jeden Denker, welche einer solchen Beleuchtung unterzogen werden können; betritt man aber das Gebiet der positiven Gestaltung neuer Gedanken, so ist hier doch wohl der sachliche Zusammenhang und das inhaltliche Interesse so ausschließlich maßgebend, daß ein psychologisches Räsonnement nicht viel mehr an Motiven und Gründen enthüllt, als etwa in der Abfolge mathematischer Deduktionen. Eine ganz andere Macht ist es, welche den Geist veranlaßt an einem Gedanken festzuhalten und ihn in seine Konsequenzen zu verfolgen, als diejenige gewesen sein mag, welche ihn allererst auf das Thema geführt hat. So wenig als für den angeblichen Rigorismus des Princips, erscheint selbst für einen so viel diskutableren Punkt, wie den Uebergang zur Lehre vom höchsten Gut, der Hinweis auf persönliche und konventionelle Beziehungen eine zulangende Erklärung zu geben. Endlich giebt auch der Vorwurf der systematischen Einseitigkeit und Unvollständigkeit, welchen man seit Schleiermacher gegen die Ethik Kant's als bloße Pflichtenlehre wendet, zu Bedenken Anlaß, selbst wenn man mancherlei Lücken und Mängel in derselben genau zuzugestehen gewillt ist. Zunächst scheint die Forderung einer proportionalen Vertheilung des ethischen Stoffes unter die Titel der Pflichten, Tugend und Güterlehre, ein Ziel aufzustellen, welches auf philosophischem Boden weder jemals historisch Gestalt gewonnen hat, noch auch ohne wesentliche Nachtheile angestrebt werden kann. Schon ob die Ethik von den Griechen vorwiegend als Güter- oder Tugendlehre behandelt worden sei, läßt sich nicht wohl entscheiden; und wenn der principielle Gegensatz, den sie zu der Pflichtenlehre Kant's bildet, auch als bedeutender gilt, so ist doch die Folge, welche hieraus für die Behandlung des ethischen Stoffes erwächst, ungleich

geringfügiger, und läuft nicht selten auf den Unterschied einer konkreteren und abstrakteren Darstellung hinaus. Die Voraussetzungen und das empirische Material aber sind sowohl für die theologisch-christliche, wie für die griechische Ethik so sehr anders geartet, als sie der philosophischen Ethik der Gegenwart zu Gebote stehen, daß schon mit jenen eine Konkurrenz unmöglich werden dürfte. Die Unsicherheit der Begrenzung, das Fließende und Unfertige der meisten Formbestimmungen moderner Zeitverhältnisse, machen eine derartig plastisch-konkrete Behandlung unmöglich, welche die griechische Ethik zum schlechthin natürlichen Ausdruck und damit zur Bestätigung ihres einheitlichen Princips werden ließ. Eine gewisse Resignation, eine Selbstbeschränkung auf die abstrakteren Gebiete und principiellen Fragen, dürfte weit weniger ein Mangel, als eine durch die Natur der Sache gebotene Oekonomie sein. Wollte man hingegen das moderne sittliche Bewußtsein nach seinen mannigfaltigen Beziehungen in unerbittlicher Ordnung und Konsequenz von jenen drei Gesichtspunkten aus darstellen und beleuchten, so würden Wiederholungen nur durch die bedenklichsten Künsteleien vermeidbar sein und die Ueberzeugungskraft der ethischen Gedankenentwicklung auf das Empfindlichste geschädigt werden.

Ebenso wenig erfüllbar dürfte sich aber auch die Forderung eines streng einheitlichen Principes für das gesammte Gebiet der Ethik erweisen. Es ist ebenso unbillig, die Formel, welche Kant dem Pflichtbewußtsein zu Grunde gelegt hat, darnach zu beurtheilen, ob sie nun auch wirklich allem gerecht zu werden vermöge, worauf wir überhaupt im Leben einen Werth zu legen pflegen, als es aussichtslos ist nach einem anderen Princip zu suchen, welchem diese Zauberkraft einwohnen möchte. Es ist keine Nothwendigkeit einzusehen, daß eine Begründung, welche ein weites und bedeutsames Gebiet von Lebenswerthen in zutreffender Weise befaßt, ihres Ansehens verlustig gehen sollte, weil sich noch andere Werthe finden, welche ihrer Natur nach sich dieser Betrachtungsweise entziehen. Die ganze Reihe jener werthvollen Affekte, die fromme Scheu, die Freude, das Mitleid, vor allem aber die Liebe, lassen

sich nur in einseitiger und äußerlicher Weise vom Gesichtspunkte der Pflichtgemäßheit würdigen; und wiederum würde der Pflichtbegriff die ganze Eigenthümlichkeit seiner Werthschätzung einbüßen, wollte man ihn auf irgend einen dieser Affekte, es sei auch die Liebe, zu gründen suchen. Nicht von einer Unterordnung, sondern nur von einer harmonischen Beziehung selbstständiger Werthe kann hier die Rede sein; denn jeder derselben spottet mit nahezu gleichem Rechte eines Herrn. —

Diese allgemeinen Bemerkungen, welche auf einen größeren Kreis ethischer Schriften Bezug nehmen, haben nur zu geringem Theile eine Anwendung auf das der specielleren Besprechung unterzogene Werk von Dr. Witte.*) Sie mögen gleichwohl als eine Entschuldigung dafür gelten, daß die Stellung, welche der Ref. zu den ethischen Fragen überhaupt einnimmt, es ihm vielleicht nicht in dem Maße erlaubt hat, den Zielen und Ueberzeugungen des Verf. gerecht zu werden, wie dieses von anderer Seite hätte geschehen können. Nicht sowohl eine besonders enge Beziehung zu der specielleren wissenschaftlichen Richtung dieser Untersuchungen, als die Meinung, daß dem Werke seitens der Kritik bisher noch weniger Aufmerksamkeit geschenkt ward, als es beanspruchen darf, ist die nächste Veranlassung der Besprechung. Denn es läßt sich nicht verhehlen, mancherlei Mängel der Komposition, der Stilistik und Terminologie stehen der Durchsichtigkeit und Plastik des Gedankenganges im Wege und ermüden selbst den wohlwollenden Leser, welcher die Mahnung, die der Verf. vorausschickt, gar wohl beherzigt hat. Wie der Titel des Buches die Erörterung eines an sich so bedeutenden Gegenstandes wie die Willensfreiheit mit der Tendenz der Reform einer Erkenntnißtheorie, Psychologie und Moralphilosophie verbindet, so nimmt der Verf. diese drei Gesichtspunkte auch zum Eintheilungsgrunde für die Behandlung seines Thema, indem er als gleichberechtigte Anforderungen an jede

*) Dr. J. H. Witte: „Ueber die Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze, ein Beitrag zur Reform der Erkenntnißtheorie, Psychologie und Moralphilosophie". Bonn 1882, E. Weber's Verlag (J. Flittner). (XI und 335 Seiten.)

philoſophiſche Unterſuchung die Berückſichtigung der aprioriſtiſchen Principien, die Prüfung des betreffenden Erfahrungsgebietes und die Rechtfertigung durch pſychologiſche Beobachtung hinſtellt. So zweifellos die beiden erſten Punkte ſind, ſo wenig unbedenklich iſt der dritte. Will man nicht überhaupt jede Unterſuchung eines Bewußtſeinsinhaltes Pſychologie nennen, ſondern bezeichnet man hiermit eine eigene philoſophiſche Disciplin oder Betrachtungsweiſe, ſo hat man allen Grund im Intereſſe der übrigen Disciplinen gegen eine derartige Präponderanz der Pſychologie Verwahrung einzulegen. Schon die Praxis der Alten zeigt uns überall eine weiſe Beſchränkung des pſychologiſchen Apparates in der Behandlung inhaltlicher Theoreme; und wenn Kant im Weſentlichen dieſer Tradition gefolgt iſt, ſo hat das nicht wenig zu der ſachlichen Klarheit ſeiner Deduktionen beigetragen. Wie verſchieden iſt überhaupt in den philoſophiſchen Disciplinen der Spielraum, den man einer „Rechtfertigung“ durch Pſychologie einzuräumen vermag, und wer möchte ſie wohl eine ähnliche Rolle in der Logik ſpielen ſehen, wie man ſie ihr vielfach, zum Schaden der Sache, in der Aeſthetik und Ethik gegenwärtig einräumt. Auch in dieſer Schrift würde eine Beſchränkung der pſychologiſchen Betrachtung, zu welcher den Verf. übrigens eine ausgeſprochene Neigung hinzuziehen ſcheint, für das Ganze von Vortheil geweſen ſein. Denn ſchon der dreifache Geſichtspunkt, aus welchem jetzt das Thema behandelt wird, bedingt Wiederholungen und Rekapitulationen, welche die Ueberſichtlichkeit ſtören. Der umfaſſende pſychologiſche Abſchnitt ſelbſt aber, mit ſeinen eingehenden Analyſen, neuen Theoremen und ſeiner komplicirten Terminologie unterbricht unbequem die Entwicklung des Hauptgedankens, deren Abſchluß man herbeiwünſcht. Selbſt auf die Ausdrucksweiſe hat die in pſychologiſchen Materien oft nicht zu vermeidende ſchildernde, umſchreibende, charakteriſirende Darſtellung vielleicht einen nachtheiligen Einfluß geübt, ſo daß man die für ethiſche Gegenſtände erforderliche Präciſion und Kürze öfters vermißt. Der Gebrauch ſehr allgemeiner Begriffe wie „Vernunft-Grundlage“, „begehrendes Bewußtſein“, oder die überaus häufig vorkommende Appoſition „in ſeiner ſpecifiſchen Eigen-

art", sowie die Neigung zum Variiren und Häufen des Ausdrucks bedingen eine terminologische Unbestimmtheit in der Darstellung, welche es denn auch nothwendig macht, durch erklärende Zusätze und Wiederholungen das Verständniß zu unterstützen. Auch die Citate aus der herbeigezogenen Literatur hätten, statt umfänglich in den Text aufgenommen zu werden, durch kurze Angaben ersetzt sein können. Diese Mängel wären zum Theil leicht abzustellen gewesen, und dem Leser wie dem Beurtheiler wäre hierdurch der Weg bedeutend geebnet worden zur Würdigung der Vorzüge, welche dem Werke eignen. Hierzu gehört zunächst schon die offene Natürlichkeit der Behandlungsweise, welche das sachliche Interesse überall als maßgebend zu Tage treten läßt, und völlig frei ist von den erkünstelten Scheinwerthen schriftstellerischer Koquetterie, die uns in so mannigfaltigen Formen in der Literatur der Gegenwart abstößt. Mit Ernst und Gründlichkeit hat sich der Verf. in den Gegenstand vertieft und zeigt eine nicht gewöhnliche Befähigung, seine Ideenrichtung andauernd festzuhalten und einen Gedanken durch die mannigfaltigsten Beziehungen hindurch in seinen Konsequenzen zu verfolgen. Wird hierin der einen Seite philosophischer Anforderungen zweifellos genügt, so ist es doch zu bedauern, daß sie nicht überall durch eine gleichwiegende Schärfe begrifflicher Dialektik und Strenge der Kritik unterstützt wird. Mit der allgemeinen Richtung der ethischen Anschauungen, in welchen sich der Verf. bewegt, kann man hingegen durchgehend sympathisiren, und empfindet wohlthätig die Wärme der Ueberzeugung, welcher er folgt.

Die Tendenz, welche den Verf. leitet, ist die einer Vermittlung der Sittenlehren Kant's und Fichte's und einer in dieser Richtung verlaufenden Umgestaltung und Fortbildung der Ethik. Den Standpunkt, welchen der Verf. zu der Frage der Willensfreiheit einnimmt, bezeichnet er als relativen Determinismus oder sittlichen Indeterminismus; seine philosophische Richtung als objectiven Kriticismus, wie ihn etwa Zeller vertrete.

Nach einigen Vorbemerkungen scheidet sich die Untersuchung in die drei Theile: I. Die Willensfreiheit und die Erkenntnißlehre

(S. 23—79), II. Die Willensfreiheit und die Seelenlehre (S. 80 bis 170) und III. Die Willensfreiheit und die Sittenlehre (S. 171 bis 296). Zum Schluß bietet ein Anhang eine kurze Auseinandersetzung mit Kant und einen Ueberblick über ein projectirtes System der Sittenlehre. —

Der Erste Theil zerfällt in zwei Abschnitte, in welchen zunächst das allgemeine methodische Verfahren angegeben wird, das sich auch die Ethik als philosophische Wissenschaft anzueignen habe; sodann die Folgerungen, die sich für dieselbe hieraus ergeben, entwickelt werden.

Die Methode gründet sich in kritischer Richtung im Anschlusse an Cartesius auf die Gewißheit des Selbstbewußtseins, in aprioristischer Beziehung auf die Anschauungsformen und Kategorien Kant's (virtuelles Apriori). Ersteres lehre die Abhängigkeit aller erkannten Dinge von der Natur des Bewußtseins; Letztere erklären „die Möglichkeit, dieselben trotzdem in ihrem eigenen Vernunftwesen zu begreifen". Schon diese Gegensätzlichkeit der Fassung geht über ein streng kritisches Verhalten hinaus und der folgende Satz: „Nicht ein Spiegel der Welt ist unser Geist, sondern der Schöpfer eines Spiegels, durch welchen es ihm gelingt den Vernunftgehalt der Dinge auf dem Boden des ursprünglichen Bewußtseins im Lichte der reinen Vernunft zu reflectiren", hält doch wohl den Hauptnachtheil der einfach dogmatischen Fassung in der Beibehaltung des Bildes fest. Ref. sieht aus solchen allgemeinen Perspektiven wie: „das Bewußtsein ist in jedem Augenblicke bereit sich für alles verwandte Vernunftleben zu öffnen und es mit seinem eigenen Wesen zu verschmelzen", keinerlei Gewinn erwachsen; denn über bloße Allgemeinheiten kommt man hier nicht hinaus, wogegen ein Ueberschreiten des völlig Gesicherten immer die Gefahr der willkürlichen Verschiebung einer möglicherweise durch jene Begrenzung unserer Erkenntniß bestimmten Richtung der Weltanschauung involvirt. — Endlich wird ebenfalls im Anschluß an Kant der transscendentale Gesichtspunkt als dritter für die Methode geltend gemacht.

War der Verf. im Bisherigen wesentlich Kant gefolgt, so beginnt mit dem zweiten Abschnitt des ersten Theiles der Ein-

fluß Fichtes hervorzutreten. Die aprioristischen Elemente der Erkenntniß werden als das *ursprüngliche Wesen* des Geistes bezeichnet, welches seine *Selbstständigkeit* gegenüber der Erfahrung begründe; oder als die ursprüngliche *Konstanz und Kontinuität des Bewußtseins*, die alter Erfahrung *vorauffliegt*. Solche Worte wie „Ursprünglichkeit" spielen den erkenntnißtheoretischen Standpunkt leicht in einen metaphysischen hinüber, denn das in erster Richtung Bedeutungsvollere kann darum nicht auch schon als das Ursprünglichere gelten. Ref. vermag z. B. den Inhalten unserer Farbenskala durchaus keine geringere Ursprünglichkeit rücksichtlich der produktiven Thätigkeit des Geistes zuzuerkennen als den Kategorien, so viel umfangreicher und bedeutender auch die Rolle der letzteren in der Erkenntniß sein mag.

Jene „Selbstständigkeit" des Geistes nun auch im sittlichen Bewußtsein aufzuweisen, ist die Aufgabe der weiteren Untersuchung; denn hier, wo sie sich auf *ihrer Höhe* zeige, sei der Ursprung der Willensfreiheit zu suchen. Letztere Wendung, welche für die ganze Darstellung bestimmend wird, scheint dem Ref. keine glückliche zu sein. Der theoretische Begriff der Selbstständigkeit des Geistes und der praktische der Willensfreiheit, treten hierdurch unter den Gesichtspunkt einer Entwicklung, oder der Gradation eines und desselben Grundelementes, des Bewußtseins. Einmal wird der Verf. hierdurch zu einem fortgesetzten Gebrauch von Komparativen und Superlativen veranlaßt, welche die Deutlichkeit schädigen; sodann aber liegt hierin schon ein Zug von Fichte's Nivellirung des Unterschiedes theoretischer und praktischer Geistesthätigkeit. War diese bei Fichte die Folge der Ueberspannung des Praktischen, so erwächst sie hier aus dem Bedürfniß einen erkenntnißtheoretischen Uebergang aus dem theoretischen in das praktische Gebiet zu gewinnen. Die Folge ist in beiden Fällen die gleiche, eine Verdunkelung wesentlicher Momente des praktischen Geistes. Es ist das eine Gefahr, die sich überall geltend machen wird, wo das methodische oder systematische Element zu stark in den Vordergrund gerückt wird. Selbst die principiell konservativ-kantisch verlaufenden Variationen über die Ethik, welche uns die lehrreiche Arbeit von

Cohen darbietet, scheinen dem Ref. eine Verschiebung in dieser Richtung zu veranlassen, wenn sie zu dem Resultate führen: Nicht die Ethik selbst verschafft sich, sondern die Erfahrungslehre ertheilt ihr den Primat. Die letzte Konsequenz hiervon wäre eine Begründung der Autorität des Praktischen durch das Theoretische, was entschieden abzulehnen ist; denn nur eine Beziehung rein theoretischer Form kann beide Gebiete verknüpfen. Nicht einmal eine solche jedoch kann Ref. in der Begründung der drei Grundvermögen der Seele aus der Natur des Bewußtseins zugestehen, durch welche der Verf. in dem Gedanken der Gradation der Geistesthätigkeit bestärkt wird.

Da nämlich die Beziehung vom Subjekt zum Objekt die Grundvoraussetzung für das Selbstbewußtsein bilde, so könne nur in einem Drange, diese Beziehung auszufüllen, die Urthätigkeit des Bewußtseins wurzeln. Es seien aber vom Anfang an drei Richtungen für die Thätigkeit des Bewußtseins denkbar: Die Beziehung des Objekts auf das Subjekt, des Subjekts auf das Objekt, des Subjekts auf ein Moment seiner selbst. Das erste geschehe in der Grundrichtung, der gemäß das ursprüngliche Bewußtsein in der Erfahrung funktionirt als Erkenntniß-Vermögen, das zweite in der des Begehrungs- und das dritte in der des Gefühl-Vermögens. Ref. muß gestehen, daß er an diese Entdeckung zweier Gebiete des Seins durch die philosophisch-kritische Selbstbesinnung im Anklang an Fichte, nicht zu glauben vermag, und nicht im Stande ist die allergeringste Vernunftnothwendigkeit einzusehen, daß das ursprüngliche Bewußtsein in gleicher Weise wie zum Erkennen, auch zum Begehren und Fühlen getrieben wird. So sehr auch Ref. dem Glauben lebt, daß die mannigfaltigen Formen unseres geistigen Lebens, auch über die genannten drei hinaus, nicht zufällig nebeneinanderstehen, sondern ein vernünftiges Ganze bilden werden, so kann die Einsicht hierin doch lediglich auf dem Wege einer allmälig fortschreitenden Erkenntniß ihrer besonderen Gesetzmäßigkeit und der hierdurch angebahnten Beziehungen gewonnen werden; die Ableitung aber ihrer abstrakten Grundform aus irgend einem allgemeinen Vernunft-Titel ist ein

Unternehmen, welchem Ref. nicht die mindeste Aussicht auf Erfolg zuzugestehen vermag. Hier, wenn irgendwo, ist der Punkt, an dem die wissenschaftliche Bescheidung einzusetzen hat; denn wir wissen von der Natur des Geistes, abgesehen von seinen konkreten Funktionsformen, aus welcher letztere allein ableitbar wären, nicht das Allermindeste; diese aber erweisen sich auf einander nicht reducirbar. Ref. bedauert, daß der Verf. auf diese Wendung des Gedankenganges nicht verzichtet hat, denn gegen den Eindruck derselben ist die gegenwärtige Zeit mit Fug und Recht auf das Aeußerste abgehärtet, hingegen aber stets bereit, dergleichen als Schreckmittel zu gebrauchen, um sich dem Einflusse berechtigter Forderungen der Spekulation zu entziehen. Aus der bloßen Möglichkeit die Beziehung des Objekts auf das Subjekt zu bethätigen, folgt nicht, daß dieses in der Form einer Umsetzung des Objektiven in ein Subjektives zu geschehen habe, und diese wiederum kann kaum für eine völlig zutreffende Bezeichnung der Funktion des Erkennens gelten.

Gleiches wäre von den beiden anderen Analogien zu sagen. Auch die Einschränkung: Erkennen, Begehren, Fühlen *entsprechen* zwar einem dreifachen Grundverhältniß, das zwischen den beiden Gliedern alles *ursprünglichen* Bewußtseins möglich ist; sie selbst aber sind die Grundrichtungen, in welcher dies in der *Erfahrung* sich geltend macht, vermag an der Sache nichts zu ändern, da doch die Vernunftnothwendigkeit der letzteren durch jenes begründet werden soll.

Hatte nun schon die Betrachtung des bloß theoretischen Verhaltens die „Selbstständigkeit" des Geistes gegenüber den Erfahrungselementen als sein *ursprüngliches Wesen* dargethan, ein reiches und mannigfaltiges Leben, selbstthätige und schöpferische Gestaltungskraft im ursprünglichen Selbstbewußtsein gefunden; so soll nun eine noch weitere Steigerung dieser *Selbstständigkeit* in den Gebieten nachgewiesen werden, welche bisher unberücksichtigt blieben. Es wird demnach analog der „Gewißheit der Erkenntniß", die „Gewißheit des Begehrens" in Untersuchung gezogen. Schon um der Schiefheit dieses Ausdrucks willen hätte von der Bündig-

keit des Parallelismus Abstand genommen werden sollen. In der erkennenden Thätigkeit wäre die Selbstständigkeit des Subjekts durch ein gegebenes Objekt, die Erfahrungselemente, dermaßen eingeschränkt, daß sie, mit Ausnahme der formalen Erkenntniß in Logik und Mathematik, anthropologisch bedingt sei. Nur jene beiden Erkenntnißweisen seien nicht anthropologisch beschränkt, sondern universell, gelten nicht bloß für die Menschen, sondern für jedes vernünftige Wesen. Die Begründetheit letzterer Annahme bezüglich der Mathematik mag unerörtert bleiben, da dieselbe in dieser Beziehung nicht weiter in Betracht kommt. Anders gestalte sich die Sache im begehrenden Bewußtsein. Diesem sei erfahrungsmäßig das Objekt nicht ein gegebener, sondern aufgegebener Gegenstand. Das Subjekt sei daher nicht derart an die Erfahrung gebunden, in seiner Wirksamkeit nicht durch die fertige Natur seines Objektes behindert. „Jedes Begehren will ein Subjektives in ein Objektives erst irgend wie umsetzen und in das Dasein einführen; in jedem Begehren liegt daher nicht nur formal, sondern auch material eine Erweiterung des bewußten Selbst vor." Es ist zunächst zu bemerken, daß hiernach diese Steigerung der Selbstständigkeit nur auf empirischem Wege gewonnen wird, nicht wie im theoretischen Gebiete durch Nachweis eines aprioristischen Elementes als Bedingung der Erfahrung. Sodann fehlt jede Einsicht in den Unterschied des formalen und materialen Momentes im Begehren. Erst in einer zweiten Argumentation kehrt der Verf. daher zu der vorigen Methode zurück, indem um den „ursprünglichen Bestand des begehrenden Bewußtseins und seiner reinen Vernunft-Grundlage" zu ermitteln die Frage so fixirt wird: „Giebt es ein Objekt, das ich mit strenger Allgemeinheit und unbedingter Gültigkeit begehre oder verabscheue?" Ein solches Objekt sei im Guten und Bösen allerdings vorhanden. Diese Art des Begehrens wird nun als entsprechend bezeichnet der gewissen Erfahrungserkenntniß, und wie für diese, so müßten um so mehr für jene aprioristische Bedingungen angenommen werden.

Hiermit ist aber die ganze Beweisführung jedem Zweifel preisgegeben, der sich gegen die Voraussetzung, die Thatsache der em-

pirischen Existenz des guten Willens, richtet. Die ganze Schwierigkeit, welche die ungleiche Sachlage Kant für die Kritik der praktischen Vernunft bereitet, ist von dem Verf. bei Seite geschoben. Da es sich nun bei diesem Objekte, dem Guten, nicht nur um unbedingt gewisse Formen, sondern, da auch die Objekte erst durch das Bewußtsein zu erzeugen sind, um einen unbedingt gewissen Inhalt handelt, so wird das Vermögen, durch welches das Bewußtsein sich dieses Gegenstandes unmittelbar als eines Objektes bemächtigt, eine Vernunft-Anschauung genannt. Dieses „vernünftige Begehren" nun, als ein von keiner Seite beschränktes Bewußtsein, habe eben deshalb nicht blos für den Menschen Gültigkeit, sondern für jedes vernünftige Wesen. Es sei nicht anthropologisch beschränkt, sondern universell geltend, gleich wie die mathematischen und logischen Gesetze.

Da ein solches Begehren eine entsprechende Wirksamkeit voraus setzt, so sei der sittliche und gute, zugleich ein freier Wille. Sofern endlich das Objekt desselben von der Erfahrung aus nur angeschaut, in ihr aber nicht seinem Wesen nach enthalten oder gar erschöpft ist, so stellt es sich als das Seinsollende dar.

Ref. bedauert dieser Beweisführung, so entschieden er an der unbedingten und allgemeinen Geltung des Guten und an seiner aprioristischen Natur festhält, nicht seinen Beifall schenken zu können. Die kritischen Gründe, welche gegen einen solchen Ausweg sprechen, enthält eingehend die ganze Argumentation Kant's: nur auf einige sachliche Bedenken sei hier hingewiesen. Zunächst springt die völlige Unbestimmtheit des Begriffes dieser Vernunft-Anschauung in die Augen; denn die Ausdrücke, welche der Verf. hierfür wählt, sind so allgemein, daß man über dieselben in keiner Weise ins Klare kommt. Einmal soll der Inhalt der Vernunft-Anschauung Objekt des begehrenden Bewußtseins selbst sein, andererseits wieder der Wille nach dem „Musterbilde eines Vernunftinhaltes" thätig sein. Im Gegensatze zu Kant's Formalismus wird der „ideale, durchaus geistige Inhalt" dieser Anschauung betont, dann aber wiederum nur die Verbindlichkeit des Guten überhaupt aus ihr abgeleitet, als das Eine was feststeht, bei allen Zweifeln über Gut und Böse.

Da uns hier also nicht einmal, wie durch Kant, in der „bloßen Form der Gesetzmäßigkeit“ ein Hinweis darauf gegeben wird, worin die bindende Kraft für den Willen, oder das Gute, eigentlich liege, so tritt lediglich die Rationalität desselben in den Vordergrund, jene allmälig entwickelte und hier auf ihre Höhe gelangte „*Hoheit und Selbstständigkeit des Geistes*“. Es gewinnt den Anschein, als wenn die Autorität des Guten nicht in einer besonderen qualitativ bestimmten Beziehung der Vernunft auf das Begehren wurzele, sondern in der bloß thatsächlich in diesem Gebiete graduell gesteigerten Selbstthätigkeit derselben. Daher auch hier die eigenthümliche Fassung (S. 83): „Weil im rein vernünftigen Wollen das *sonst* den Menschen auszeichnende Wesen sich vollendet, so wird ihm und nicht der Vernunft die Freiheit zugesprochen.“ — Endlich wird aber auch das Gute dadurch, daß es als Objekt bestimmt wird, nicht mehr unmittelbar in den Willen gesetzt. Der sittliche Gehalt wird in dem Dasein durch den Willen hervorgebracht nach dem Musterbilde eines Vernunftinhaltes, den unser Bewußtsein nicht erzeugt, sondern auffaßt; wir gelangen damit in die unlöslichen Schwierigkeiten des Platonismus. An diese Deduktionen knüpfen sich dann: vorläufige weitere Ausblicke an, welche im Anschluß an Harms den Gegensatz der Erfahrung im Gebiete der Natur und Geschichte, so wie der Begriff der Kausalität und Substanz erörtern. Endlich werden die bisher entwickelten Gedanken in ihrem Verhältniß zu Kant, Fichte und Anderen beleuchtet.

Nachdem so der Ursprung der Willensfreiheit vom kritischen und aprioristischen Gesichtspunkte aufgewiesen sei, verlange der transcendentale noch den weiteren Nachweis der Art, wie die aprioristischen Elemente die Erfahrung bedingen, d. h. den Nachweis, wo überall Handlungen sich bloßer Naturerkenntniß entziehen, hingegen durch jene Annahmen am besten erklärt werden. Das Ganze dieser Aufgabe wird in dem zweiten psychologischen und dem dritten ethischen Theile des Werkes behandelt, und zwar derart, daß der eine bestrebt ist aprioristische Elemente auch in den Formen des Begehrens nachzuweisen, welche an sich noch keinen ethischen Charakter tragen, und so eine Hinüberleitung zum ethischen

Gebiete zu bilden, während der andere das Gebiet der Willensfreihett im sittlichen Handeln umschreiben will.

Der zweite Theil gliedert sich, entsprechend dem ersten, in einen mehr allgemeinen, methodischen und einen speciell ausführenden Abschnitt. Anschließend an eine Rekapitulation des ersten Theiles wird der Begriff der Willensfreiheit genauer bestimmt als: empirische Indeterminirtheit im Sittlichen, oder als Vermögen, in einem bestimmten Augenblicke des Lebens, etwas was unserm praktischen Bewußtsein nothwendig erscheint, auf Grund seines ursprünglich reinen Vernunftwesens zu wollen oder nicht zu wollen. Hieran schließt sich die Erörterung psychologischer Voraussetzungen für das Nachfolgende. Der Begriff der Seele führt auf die äußere und innere Erfahrung, diese auf die Anwendbarkeit des Substanz- und Kausalitäts-Begriffes. In diesen Punkten verwirft der Verf. die psychologischen Lehren Kant's, indem er selbst theils Lotze und Harms sich zuneigt, theils auch eigene Gesichtspunkte aufstellt. Für die Erkenntniß des „Ich als konstantes Selbst", dessen Wirkungen als Erkennen, Fühlen u. s. f. der innern Erfahrung zugänglich sind, wird eine „Selbst-Anschauung" angenommen. Während die vom Grundsatz der Kausalität beherrschte Erfahrung nur auf die Inhalte der Wirkungen gehe, sei die Anschauung des Selbst jenem entzogen und dasselbe nur nach dem Denkgesetze des Grundes seinem Dasein nach konstatirt. Die innere, konstante Einheit aller Erscheinungen in der Selbstanschauung wird als die Seelen-Substanz aufgefaßt, und die Erscheinungen selbst werden unter den Gesichtspunkt der kausalen und teleologischen Betrachtung gestellt. Hierauf gestützt wird die Beschränkung des wissenschaftlichen Charakters der Psychologie durch Kant beanstandet, und die Möglichkeit einer Psychologie als wissenschaftliche Naturlehre befürwortet. Freilich sind die hierbei geltend gemachten Momente, so richtig sie an sich sind, doch nur in sehr geringem Maße im Stande die gewichtigen Einwürfe Kant's abzuschwächen, welche vielmehr in allem Wesentlichen auch heute noch maßgebend bleiben dürften. Auch die Anschauung des Ich als empirisch konstantes Selbst bleibt ein Theorem von wissenschaftlich sehr bezweifelbarem Charakter und es

dürften mancherlei Erwägungen, nicht nur gegen den empirischen Bestand der dahin gehenden Selbstbeobachtung, sondern auch gegen den ethischen Werth einer solchen Annahme vorzubringen sein. Innerhalb der Seelensubstanz nun nimmt der Verf. für die sogenannten Seelenvermögen ebenfalls den Begriff der Substanz in Anspruch; theils in Analogie mit den vielen körperlichen Substanzen, theils um für die Mannigfaltigkeit der in einer qualitativ bestimmten Richtung spielenden Seelenkräfte eine näherliegende Einheit und größere Selbstständigkeit zu gewinnen. Obwohl die Anzahl derselben nicht beschränkt sei, sollen doch Erkennen, Fühlen, Begehren, einander am schärfsten entgegengesetzt sein und daher vorzüglich eine substantielle Einheit erforderlich machen. Da hierin mehr als eine terminologische Maßnahme zu sehen ist, so muß doch wohl hervorgehoben werden, daß bei der Annahme der einen Seelensubstanz wenigstens eine zeitliche Constanz in der Selbstanschauung geltend gemacht werden konnte, welche in der Beobachtung der einzelnen seelischen Funktionsweisen nicht vorliegt. Die anschließende Charakteristik derselben enthält zunächst einige abstrakte Bestimmungen, wie diejenige, welche das Erkennen auf die Vergangenheit, das Fühlen auf die Gegenwart, das Wollen auf die Zukunft gerichtet sein läßt, oder die beiden ersteren als Betrachten zusammenfaßt, oder jede der drei Funktionen nach einem bestimmten Verhältniß zum Gleichgewicht von Subjekt und Objekt bezeichnet, oder endlich in Wahrheits-, Lust- und Werth-Bewußtsein das Maß derselben sieht. Hierin findet sich vielfach Unzutreffendes und Schiefes, wogegen die konkreteren Beobachtungen, welche den Abstraktionen zu Grunde gelegt werden weit mehr Anklang finden dürften; wie denn überhaupt mehr in der psychologischen Analyse als in der begrifflichen Konstruction die Stärke des Verf. zu liegen scheint. Die letztere aber macht sich hier wiederum in ähnlicher Richtung wie im ersten Theile geltend, indem der Verf. von der Beobachtung der qualitativen Unterschiede zu einer quantitativen Gradation dieser Vermögen übergeht. Dem Begehren wird, weil es das Ich in das Objekt hinaus zu erweitern suche, eine größere Energie des Bewußtseins überhaupt beigelegt. „Nirgends kommt

das ursprüngliche Wesen des Bewußtseins so voll und ganz zur Erscheinung, es liege im Begehren in der That immer und überall die Offenbarung eines Urbewußten vor." Diese an Schopenhauer erinnernden Präsumtionen flößen dem Ref. wenig Sympathie ein, zumal eine solche Abschätzung des Bewußtseins-Werthes der einzelnen Vermögen völlig unthunlich erscheint. Setzten doch die Griechen das wahre Wesen des Geistes bloß in das Erkennen, während die christliche Anschauung wiederum das Leben in einen Zustand der Glückseligkeit auslaufen läßt, in welchem alles Begehren verstummt gedacht ist. Aber auch, wenn man dem sittlichen Bewußtsein den Primat zuzuerkennen geneigt ist, so geschieht das nicht um der größeren Intensität des hierin vorliegenden Bewußtseins willen, sondern um eines qualitativ bestimmten Inhaltes willen, welchen das geistige Leben durch die Beziehung der Vernunft auf den Willen gewinnt. Dem Begehren als solchem gebührt gewiß nicht die Ehre das Bewußtsein in „eminentem Sinne" zu repräsentiren.

Der zweite Abschnitt giebt noch eine Entwicklung der verschiedenen Formen des Begehrens, die wiederum als Intensitätsstufen der Bethätigung des Werthbewußtseins aufgefaßt werden und zugleich den normalen konkreten Entwicklungsgang desselben beschreiben. Hier, wie im unmittelbar Vorausgehenden, findet sich nun in der That sehr viel des Zutreffenden und Anerkennenswerthen in Beobachtung und Reflexion, welches Ref. um so bereitwilliger hervorhebt als ihn die konstruktiven Fragen meist in einen Gegensatz zu der Ansicht des Verf. stellten. Nur der Gesichtspunkt der Gradation dürfte auch hier noch, obwohl nicht so störend wie den verschiedenen Vermögen gegenüber, zu stark betont sein und der Darstellung eine gewisse Einseitigkeit geben.

Als Hauptformen des Begehrens werden fünf aufgeführt: Trieb, Wunsch, Begierde, Streben und Trachten, und der Wille. Da die Auswahl nur empirisch motivirt ist, so kann man über Nutzen und Begründung gerade dieser Gliederung differiren, jedenfalls aber ist sie durch mannigfaltige treffende Beobachtungen unterstützt. Alle diese Formen aber unterscheiden sich vom sittlichen

Begehren durch die Bedingtheit ihres Werthbewußtseins, während in diesem, mit der Unbedingtheit, ein aus der Erfahrung nicht zu erklärendes Faktum in der Erfahrung selbst hineinragt. Die Versuche nun, durch psychologische und historische Exempel einen solchen empirisch unbedingten Willen als Erfahrungsthatsache aufzuweisen, leisten natürlich nicht was sie sollen. So gewiß das sittliche Bewußtsein sich dagegen sträubt die Handlungen Anderer auf empirische Motive zurückzuführen, so gewiß sogar die Verpflichtung besteht sie so zu beurtheilen, als wären sie unbedingten Werthurtheilen gefolgt, und so berechtigt endlich der Abweis jeder Erklärung ist, welche sich anmaßt sie empirisch herzuleiten, — so genügt doch dieses Alles nicht zum positiven Erweis des sittlichen Willens als einer Erfahrungsthatsache, sondern jedem derartigen Versuche steht ungeschwächt die eindringliche Mahnung der tieferen Selbst- und Menschenkenntniß gegenüber, welcher Kant anläßlich dieser Frage das Wort ertheilt.

Von dem nämlichen Boden der empirischen Beobachtung aus wird nun aber auch für die übrigen Formen des Begehrens ein aprioristischer Faktor zu erweisen gesucht. Von der Kontinuität der Entwicklung, welche dieselben zeigen, der Beharrlichkeit der Formen gegenüber dem wechselnden Inhalt, der größeren Bedeutung des Zeitverlaufes als einzelner Erfahrungsmomente für ihre Veränderungen, wird auf eine Selbstständigkeit des Begehrens gegenüber den anderen Vermögen, wie gegenüber der Außenwelt geschlossen; und da die Annahme angeborener und ererbter Anlagen nicht ausreiche, auf eine Ursprünglichkeit aller Keime des Seelenlebens, auf einen geistigen, über jede zeitliche Schranke hinausreichenden Grund derselben im menschlichen Ich zurückgegangen. Die genauere Schilderung der einzelnen Formen des Begehrens soll die Bestandtheile, welche dem ursprünglichen Werthbewußtsein angehören, bestimmen. Es wird hierbei zu erweisen gesucht, wie das Ich in seinem ursprünglichen Wesen und seiner Kraft in diesen Formen sich gegenüber äußeren und inneren Erfahrungsmomenten, immer mehr *steigere*, womit Hand in Hand gehen soll, daß das Subjekt und seine Energie in allem Begehren stets dieselben bleiben,

so daß keine Erfahrung im Stande sei, an deren Wesen etwas zu ändern. Diese Formen des Begehrens erscheinen hiernach als eine kontinuirliche Entwicklung zur Vorbereitung des sittlichen Willens, indem die Erfahrungsmotive immer mehr an Kraft einbüßen, bis endlich mit der unbedingten Gültigkeit des Objektes auch dieses ihnen entrückt ist.

Selbst unter der Voraussetzung des Verf., daß das sittliche Wollen eine Erfahrungsthatsache sei, springt die völlige Verschiedenheit der Begründung des aprioristischen Faktors für dieses und für jene Formen des Begehrens ins Auge. Die Unbedingtheit des sittlichen Urtheils schließt ihrer Natur nach eine empirische Begründung aus, während im anderen Falle Thatsachen vorliegen, welche nur aus diesen oder jenen Elementen der Erfahrung sich nicht herleiten lassen und damit lediglich zu Annahmen und Hypothesen über die Natur und Wirksamkeit des empirischen Ich, niemals aber über dieses selbst hinaus führen können. Da Ref. obenein ganz der Ansicht des Verf. ist, daß man diesen Apriorismus des Begehrens im Interesse des sittlichen Wollens „dahingestellt sein lassen könnte", so bedauert er, daß die ethischen Untersuchungen überhaupt mit psychologischen Materien so zweifelhafter Durchsichtigkeit verbunden worden sind.

Der dritte Theil sucht in fünf Abschnitten die einzelnen Momente am sittlichen Wollen zu entwickeln und die aus der Erfahrung nicht erklärbaren Bestandtheile desselben zu umgränzen. Er ist wesentlich Anwendung und weitere Ausführung der Vorigen. Zunächst wird die Gesammtheit der im sittlichen Thun vorliegenden Thatsachen in sehr eingehender Weise erörtert. Die äußeren Bedingungen werden in der Beziehung der unwillkürlichen und willkürlichen Bewegungen zur That besprochen, und dem Ich wird in Form des Triebes die Herrschaft über sie zugewiesen. Unter den inneren Bedingungen der That werden Motiv, Zweck, Wille, Wahl der Mittel und Charakter behandelt und der letztere wird im konsequenten Thun und Lassen ebenso als die entscheidende Ursache anerkannt, wie der Wille in den Thaten, das Begehren in den Handlungen und der Trieb in den Bewegungen. Sie alle wurzeln

als Kräfte in der Substanz des Begehrens; im Charakter aber liege noch obenein eine zwar nicht neu entstandene aber doch entwickelte Substanz vor. Der Charakter sei der ursprüngliche Grund der individuellen Handlungsweise des einzelnen Menschen. Auch hier läßt die Ausdrucksweise des Verf. störende Unklarheiten für die Auffassung des Begriffes bestehen. Sittlich werde aber der Charakter erst in der Persönlichkeit; es werden daher anschließend die Bedingungen der speciell sittlichen That erörtert. Die Handlungen nach unbedingter Werthschätzung werden als „stets in Menge vollzogene" empirische Thatsachen betont und charakterisirt. Der Werth derselben beruhe in ihrer Uebereinstimmung mit der Stimme des Gewissens. Diese Stimme ist ein Gefühl der Lust und Unlust, während das Gewissen selbst „die praktische Vernunft-Anschauung des Seinsollenden" ist. Jene sei das Medium zwischen letzterem und dem empirischen Ich des Einzelnen. Aus ihr weiß man „in jedem einzelnen Falle genau, welche Handlung die einzige richtige sein müsse". Auch hiermit dürfte doch wohl über die Aussage zuversichtlicher Erfahrungen bedeutend hinausgegangen sein; denn keineswegs selten richtet sich der Zweifel auch darauf was im vorliegenden Falle die richtige Handlung sei, und nicht nur auf die Mittel der Ausführung. Auf das Gewissen gründe sich die Verantwortlichkeit und sein Urtheil treffe die Gesinnung in Reue und Gewissensqual, und bezeuge so die Zurechnungsfähigkeit. Die entscheidende Ursache in solchem Handeln liege in der Persönlichkeit oder dem Charakter im Dienste der sittlichen Gesinnung. In der Persönlichkeit seien nicht nur die entscheidenden Ursachen der übrigen Formen des Begehrens, Trieb, Begehren, Wille und Charakter als aprioristische Bedingungen des sittlichen Handelns anzuerkennen, sondern auch jene Elemente des sittlichen Handelns selbst hätten den gleichen Ursprung. Es wäre für das Sittliche charakteristisch, daß es nicht nur in einem Momente, sondern in jeder Beziehung sich einer empirischen Erklärung entziehe, während durch die Annahme der praktischen Vernunft-Anschauung alles dieses mit einem Schlage begreiflich werde. Ebenso würde durch die Annahme, daß alle Seelenvermögen die Offenbarungen der aprioriſchen Grund-

richtungen des menschlichen Geistes sind, es verständlich, wie durch die kontinuirliche Steigerung in der Bethätigung des Werthbewußtseins das Hervortreten der sittlichen Persönlichkeit vorbereitet werde. Die Freiheit der Entscheidung nach unbedingten Werthurtheilen wird hiernach nicht nur auf Grund der Erfahrungsthatsachen gefordert, sondern auch allen Motiven, insbesondere auch dem Charakter gegenüber, als absolute anerkannt. Diese Forderungen sollen nun durch eine Interpretation des Kausalgesetzes mit diesem in Einklang gesetzt werden. Das Kausalgesetz gelte nicht für alle Erscheinungen, und nicht in jeder Beziehung von denselben, sondern nur für denjenigen Kreis derselben, auf welchen es seiner Natur nach eine Anwendung gestatte. Alle Veränderungen seien dem Kausalitätsgesetze zwar unterworfen, die äußeren der mechanischen, die inneren der teleologischen Form desselben; der Wille hingegen sei sofern er wirkt nicht selbst eine Veränderung, sondern die substantielle Ursache einer solchen. Er sei daher selbst nicht hierin wieder als Wirkung einer anderen Ursache aufzufassen. Nur seinem Dasein nach, aber nicht seiner Funktion nach, könne der Wille als Wirkung gedacht werden. Indem diese Auffassung der Kausalität in Berufung auf Lotze des weiteren auseinandergesetzt wird, sucht der Verf. für die Ursächlichkeit des Willens den Begriff der causa sui zu verwerthen. Dieser Begriff der sittlichen Freiheit wird nun abschließend durch die ihm entsprechenden Thatsachen des sittlichen Lebens beleuchtet, sowohl wie sie sich im einzelnen sittlichen Willen, als auch in seiner Beziehung zur Gemeinschaft sittlicher Wesen gestalten. Der sittliche Wille stellt in der Persönlichkeit den Charakter, oder die höchste Form des empirisch mitbestimmten Willens in den Dienst des schlechthin gültigen Vernunftinhaltes. Dieser universelle Vernunftinhalt bedinge den Begriff der Persönlichkeit, welcher daher über das blos humane Gebiet hinausweise in ein reines Vernunftsein. Da das sittliche Bewußtsein selbst eben Sache der Persönlichkeit sei, so liefere es auch einen mehr als blos individuelle Ueberzeugung von der Wirklichkeit des sittlichen Willens, wenngleich diese Ueberzeugung nicht anderen beweiskräftig zu übermitteln ist.

Im Gemeinschaftsleben spreche für die universelle Vernunftbestimmung des Willens einmal das Streben nach Erweiterung seiner Individualität durch Ehe, Nation, Staat und Kirche, in persönlichem Verhältniß zu anderen Wesen; sodann die Bedeutung des Wirkens der Persönlichkeit in der geschichtlichen Gestaltung der Dinge, welcher gegenüber die empirische Betrachtung stets auf ein Gebiet unerklärlicher Motive stößt, indem hier eben aprioristische Momente, sei es der Individualität, des Charakters oder der Persönlichkeit, sich geltent machten. Diese Beziehungen werden sodann durch Betrachtungen über Einzelwillen und Gesammtwillen, Statistik und historische Charaktere des Näheren beleuchtet.

Was der erste Theil „als Thatsache des ursprünglich-aprioriſchen Bewußtseins" hinstellt, werde durch den zweiten Theil psychologisch bestätigt, durch den dritten Theil zu einer „vollständig gewissen Erkenntniß" erhoben; da nur die Annahme der Willensfreiheit die Thatsachen des sittlichen Lebens verständlich mache. Diese Freiheit des Willens sei nicht wie bei Kant eine intelligible, sondern Erfahrungsthatsache, die eine Brücke bilde zwischen der Vernunft, in der sie übersinnlich begründet sei, und der Sinnlichkeit, in welche sie hineinwirkt.

Der Anhang formulirt die durch diese Auffassung des Verf. erforderte Umgestaltung der Lehren Kant's. Das „neue Grundgesetz der Moralität", welches aufgestellt wird, lautet: „Handle so, daß in jeder Deiner Handlung sich stets zugleich irgendwie ein Erfolg der Vernunft über die Sinnlichkeit darstelle".

Dieser Formel wird zunächst der Vorzug zugesprochen, gegenüber dem bloß formalen kategorischen Imperativ, weil sie an dem Verdienst Kant's, das Universell-Vernünftige zum Prinzip erhoben zu haben, festhalte, dagegen statt der bloßen Form in der Vernunftanschauung noch einen Inhalt gebe. Ref. gesteht nun, daß er von einem solchen Inhalt der Vernunft-Anschauung zwar sehr viel hat reden hören, aber weder irgendwo im Verlaufe der Untersuchung, noch endlich in jener Formel eine Spur eines solchen hat antreffen können. Läge dieser Inhalt nur in dem, was die Stimme

des Gewissens im Einzelfall gebietet, dann bedürfte es überhaupt keines weiteren Principes; da er aber hiervon ausdrücklich unterschieden wird, so wäre eine präcise Angabe darüber, was man sich unter einem solchen Objekt vorzustellen habe doch wohl erforderlich gewesen. Denn die Formel selbst, welche der Verf. aufstellt, erscheint dem Ref. zwar nicht als bloße Form, wohl aber zunächst als eine leere, welche ihren Inhalt nur aus der Erfahrung zu gewinnen vermag. Eben dadurch aber, daß sie auf einen Inhalt verweist, den sie selbst nicht enthält, behindert sie, in der Form selbst einen Inhalt zu finden, welcher speciell ethischen Werth besitzt. Dieses Princip trägt den nämlichen Charakter bloßer Rationalität, welcher auch schon im Verlaufe der Untersuchung in dem Gesichtspunkt der Gradation der Vernunft hervortrat; während Kant die Autorität des Sittengesetzes nicht aus der Intensität der Vernunftthätigkeit als solcher, sondern allein aus ihrer Beziehung auf den Willen herleitet. Um diese Beziehung aber hervortreten zu lassen ist die bloße Form der Allgemeinheit erforderlich, denn sie eben drückt aus, daß es auf nichts anderes ankomme als auf die Anerkennung eines jeden anderen Willens, mit welcher die Allgemeinheit eines Gesetzes nothwendig steht oder fällt. Nicht die Subordination unter die Vernunft bedingt nach Kant das Wesen der Persönlichkeit, sondern die nur auf diesem Wege zu begründende Koordination jedes anderen Willens, der in der nämlichen Stellungnahme durch Freiheit die Würde der Personalität erwirbt. In der bloßen Vernunftbethätigung dagegen, sie mag nun aprioristisch sein oder nicht, liegt gar kein ethischer Werth oder praktische Autorität; sondern lediglich aus der Entdeckung „wie Vernunft praktisch sein" könne, vermag beides zu erwachsen. Sollte nun auch der Verf. diesen Gedanken miteingeschlossen gedacht haben in seinen Begriff des „Universal-Vernünftigen", so würde Ref. doch einwenden müssen, daß dieser eben deshalb, weil er vielerlei einschließen mag, zu einem ethischen Princip ganz untauglich erscheint, da dieses vor allem vielerlei auszuschließen die Aufgabe hat.

In der Anerkennung der unbedingten Pflichtmäßigkeit und dem Abweis jeder derartigen Modificirung, wie sie Schiller vor-

übergehend befürwortete und die man nicht müde wird zu reproduciren, ſtimmt Ref. wie in den meiſten übrigen ſachlichen Beziehungen mit dem Verf. durchaus überein.

Wie aber endlich die Stellung der Pflichtenlehre zum übrigen Inhalt der Ethik ſich zu geſtalten haben werde, ob die Unterſcheidung einer Grundlage und eines Ideals, eines oberſten und anderer aus ihm nicht ableitbarer Geſetze, möglich und durchführbar ſei, darüber vermag Ref. auf Grundlage der blos ſkizzenhaften Angaben des Verf. ſo wenig ein Urtheil zu fällen als über den gleichgearteten an Schleiermacher ſich anſchließenden Grundriß eines Syſtemes der Ethik. Da die Ausführung eines ſolchen die in vorliegendem Werke dargelegten Principien doch wohl in Kürze reproduciren müßte, ſo wird die Bezeichnung der Schwierigkeiten und Dunkelheiten, welche dem Ref. in dem Studium desſelben aufſtießen, den Verf. vielleicht zu einer entſprechenden Rückſichtsnahme auf den Leſer Veranlaſſung geben. Die Mängel, welche der Ref. nicht meinte verſchweigen zu dürfen und die mannigfaltigen Differenzen, welche freilich nicht die weſentlichen Ueberzeugungen betreffen, behindern den Ref. nicht anzuerkennen, daß dieſes Werk ihm zwar keine ſehr bequeme Lektüre, in vielen Beziehungen aber eine belehrende, durch Ernſt und Gedankenreichthum fördernde Arbeit gewährt hat.

## Recenſionen.

Alois Emanuel Biedermann: Chriſtliche Dogmatik. Zweite, erweiterte Auflage. Erſter Band: Der principielle Theil. XVI. 382 S. Berlin 1884. G Reimer. M. 6.*)

Mit tiefem Schmerz wenden wir uns der Beſprechung des vorliegenden Werkes zu. Denn der Verfaſſer, dem man nach

*) Im Obigen veröffentlichen wir die letzte Arbeit des am 13. Mai d. J. in Jena verſtorbenen Profeſſors der Theologie Dr. G. Ch. Bernhard Pünjer. Die Schrift über die Religionslehre Kants 1874, die (in den Jahrbüchern für proteſtantiſche Theologie 1878, 1879 und 1882 erſchienenen) Aufſätze über den Poſitivismus, die kritiſche Ausgabe der Schleiermacher'ſchen Reden über die Religion 1879 und beſonders die zweibändige Geſchichte der chriſtlichen Religionsphiloſophie ſeit der Reformation 1880 und 1883 ſichern dem zu früh Dahingegangenen ein ehrenvolles Andenken im Gedächtniß des philoſophiſchen Publikums. Die Red.

menschlicher Schätzung noch ein langes Leben vorausgesagt hätte und von dem wir noch manche werthvolle Gabe erwarten durften, ist unterdessen am 25. Jan. d. J. aus der Zahl der Lebenden geschieden. Es ist ihm vergönnt gewesen, in einer etwa fünf Wochen dauernden, höchst schmerzhaften Krankheit mit klarem Bewußtsein dem Tode entgegenzugehen und in freudiger Gottergebenheit auch in diesem schwersten Kampfe an sich die siegreiche Kraft des Evangeliums zu erproben. Je nachdrücklicher er selbst es zu betonen pflegte, daß die Art des Sterbens am zuverlässigsten bekunde, wie tief Jemand im Christenthum gegründet sei, desto erhebender ist allen Schülern und Verehrern des Entschlafenen gewesen, was sie von diesem Krankenlager und Sterbebett haben vernehmen dürfen.

Der frühe Tod hat den Verfasser auch verhindert, die Besorgung der zweiten Auflage seiner Dogmatik (erste Auflage, Zürich 1869) selbst zu Ende zu führen. Doch ist der zweite Band, welcher keine durchgreifende Veränderung zeigen wird, von ihm selbst soweit revidirt, daß der Druck bereits hat beginnen können. Die Veröffentlichung von Heften oder dergl. hat der Entschlafene ausdrücklich untersagt. Bei Besprechung der zweiten Auflage eines Werkes richtet sich die Aufmerksamkeit in erster Linie auf das Verhältniß der zweiten zur ersten Auflage. Der vorliegende Theil zeigt nun eine bedeutende Erweiterung. In der ersten Auflage füllte der erste, principielle Theil 147 §§ auf 158 S., jetzt füllt er 208 §§ auf 382 S. Dieser Zuwachs besteht auch nicht bloß in Erweiterungen des früher bereits Behandelten, sondern ganze Partien sind neu aufgenommen und auch das frühere zum Theil in andrer Ordnung und andern Zusammenhängen besprochen. In der ersten Auflage folgen auf die Einleitung (§ 1—6) die drei Capitel: I. Das Wesen der Religion (§ 8—82), mit den Unterabtheilungen: 1) der Begriff der Religion (§ 9—16), 2) die beiden Momente der Religion: Offenbarung und Glaube (§ 17—65), 3) die objektive Religion (§ 66—82). II. Religion und Wissenschaft (§ 83—94). III. Das Princip der christlichen Dogmatik (§ 95—147), mit den Unterabtheilungen: 1) das Realprincip (§ 97—106), 2) das Formalprincip (§ 107—147). Auch in der

zweiten Auflage wird der Stoff, abgeſehen von der Einleitung (§ 1—6), in drei Capiteln behandelt. I. Die erkenntniß-theoretiſche Grundlage (§ 9—66), mit den Unterabtheilungen: 1) der Grundſatz des reinen Realismus (§ 9—20), 2) der pſychologiſche Gang des Erkenntnißprozeſſes (§ 21—49), 3) die Metaphyſik (§ 50—66). II. Das Weſen der Religion (§ 67—156) und zwar in den Unterabtheilungen: 1) der pſychologiſche Begriff der Religion (§ 69—80), 2) das innere Weſen der Religion (§ 81—137) und zwar α) der metaphyſiſche Grund (§ 81—104), β) das göttliche Moment in der Religion: die Offenbarung (§ 105—117), γ) der Glaube als das Correlat der Offenbarung (§ 118—137), 3) die objektive Religion (§ 138—156). III. Das Prinzip der chriſtlichen Dogmatik (§ 157—208) und zwar 1) das Realprinzip (§ 158—166), 2) das Formalprinzip (§ 167—208). Wie dieſe Inhaltsüberſicht zeigt, ſind in der zweiten Auflage neu hinzugekommen das erſte Capitel und die erſte Unterabtheilung des zweiten Abſchnittes des zweiten Capitels. Doch ſind auch hier die Gedanken verarbeitet, welche in der erſten Auflage den Inhalt des zweiten Cap. und des bekannten Excurſes über das Weſen der Vorſtellung (S. 41—53 zu § 20) ausmachen. Im Uebrigen beſtehen die Veränderungen in mehr oder minder belangreichen Erweiterungen der erſten Auflage, welche theils der größeren Deutlichkeit, theils der Auseinanderſetzung mit andern Anſchauungen dienen.

So bedeutend aber, äußerlich angeſehen, der Unterſchied der zweiten Auflage von der erſten ſich darſtellt, ſo völlig unverändert iſt doch der in beiden Auflagen entwickelte Gedankengehalt. In dieſer Beziehung muß jeder aufmerkſame Leſer dem zuſtimmen, was der Verf. in der Vorrede zur zweiten Auflage erklärt: Er habe es in der erſten Auflage unterlaſſen gehabt, den metaphyſiſchen Standpunkt ſeiner Dogmatik erſt erkenntniß-theoretiſch zu begründen, weil er geglaubt habe, jeder ſelbſtändig denkende Leſer werde auch ohne dies ſeine Ausführungen richtig auffaſſen. Darin habe er ſich getäuſcht geſehen, da viele, und ſelbſt befreundete Theologen ſeine Aufſtellungen, trotz des weſentlich andern Charakters, einfach

als im Sinne Hegels's beurtheilt hätten. Deshalb habe er jetzt die erkenntnißtheoretische Grundlage erweitert und besonders der neu-kantischen Richtung gegenüber das Verhältniß seines erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Standpunktes zu Kant einer- und zu Hegel andrerseits dargelegt. Er sei jedoch auch jetzt darauf gefaßt, daß Mancher darin eine Aenderung seines Standpunktes sehen werde. „Allein dem ist in That und Wahrheit nicht also: mein Standpunkt, wie er jetzt jedem Urtheilsfähigen unmißverständlich vorliegt, ist kein andrer als früher, und der Sinn meiner Sätze war früher schon genau derselbe und kein andrer, als wie ein gewissenhafter Leser ihn jetzt nicht mehr wird mißverstehen können".

Soviel über das Verhältniß der zweiten Auflage zur ersten. Gehen wir jetzt etwas näher auf den Inhalt ein, und zwar zunächst auf die philosophischen (erkenntnißtheoretischen und metaphysischen), alsdann auf die Ansichten über die Religion. Innerhalb der philosophischen Erörterung nimmt die Herleitung der verschiedenen metaphysischen Systeme von verschiedenen Stufen der Erkenntniß das Hauptinteresse in Anspruch.

In der Erkenntnißtheorie wird nicht bloß der naive Realismus abgelehnt, welcher ohne weitere Reflexion behauptet, wir nehmen die Dinge wahr, wie sie objektiv sind, nicht bloß der subjektive Idealismus, welcher die Welt unsrer Wahrnehmung für bloß unsre Vorstellung erklärt, sondern auch der transcendentale Idealismus Kants. Diesen deutet nun Biedermann genau so, wie die Neu-Kantianer von F. A. Lange an, indem sie die für Kant so belangreiche Unterscheidung des „Ding an sich im negativen Sinn" und des „Ding an sich im positiven Sinn" nicht gebührend beachten. Weil für die „Empfindung" — so sagt Biedermann § 12, 6 — die Ursache im „Ding an sich" liegt, so ist dieses eine für das Ich nothwendige Idee, die, weil sie sich auf etwas Bewußtseinstranscendentes bezieht, transcendental heißt". Für Kant ist allerdings das „Ding an sich im positiven Sinn" „eine für das Ich nothwendige Idee" und „bezieht sich auf etwas Bewußtseins-transcendentes", aber dies „Ding an sich" ist niemals Ursache der

„Empfindung“ und heißt niemals transcendental, dagegen das „Ding an ſich im negativen Sinn“ „heißt transcendental“ und iſt „die Urſache für die „Empfindung““, aber dies „Ding an ſich“ iſt nicht eine Idee und bezieht ſich nicht auf etwas Bewußtſeinstranscendentes. Dies „Ding an ſich“ iſt vielmehr genau dasſelbe Erfahrungsobjekt, wie die „Erſcheinung“, und nur um anzudeuten, daß in der Erkenntniß dies Objekt nicht einfach unverändert ins Ich hereinſpazirt, ſondern vom Ich in beſtimmten ſubjektiven Formen aufgenommen wird, nur deshalb unterſcheidet Kant „Ding an ſich im negativen Sinn“ und „Erſcheinung“ als verſchiedene Auffaſſungsweiſen desſelben Erfahrungsobjektes.

Die eigne Erkenntnißtheorie bezeichnet Biedermann § 13 als reinen Realismus, deſſen Bedeutung charakteriſirt wird als die „Durchführung des Grundſatzes, das Bewußtſein und ſeinen Inhalt rein ſo zu nehmen, wie es uns thatſächlich gegeben iſt, ohne ſich von einer dazu mitgebrachten Hypotheſe zu einer Umdichtung verleiten zu laſſen“. Betrachten wir das Bewußtſein, wie es uns als Erfahrungsthatſache vorliegt, ſo unterſcheiden wir an ihm das Bewußtſeins-Subjekt, welches das Bewußtſein hat und das Bewußtſeins-Objekt, welches den Inhalt des Bewußtſeins bildet. Das Bewußtſein ſelbſt iſt eine Beziehung zwiſchen beiden, welche zwar real (d. h. thatſächlich, wirklich) iſt, aber ideell-real (d. h. im denkenden Ich). Dieſe ideelle Beziehung ſetzt eine gegenſeitige reale Seinsbeziehung zwiſchen Objekt und Subjekt voraus, iſt aber von ihr wohl zu unterſcheiden. Sehen wir auf den Inhalt des Bewußtſeins, ſo ergeben ſich zwei Grundthatſachen. Es iſt uns zweierlei Sein gegeben, mögen wir es nun bloß formal als materielles und immaterielles, ſinnliches und überſinnliches, oder inhaltlich als ſinnliches und geiſtiges, dingliches und ideelles Sein unterſcheiden. Aber weder das ſinnliche noch das geiſtige Sein iſt uns gegeben als für ſich exiſtirend, ſondern immer nur beides zuſammen in einheitlicher Subſiſtenz. Dieſe Thatſachen müſſen von der Metaphyſik beide beachtet werden. Wird die erſte Thatſache einſeitig geltend gemacht, alſo der Gegenſatz der beiden Seinsweiſen ſo ſehr betont, daß die einheitliche Subſiſtenz derſelben

übersehen und sie als zwei Arten subsistentiellen Seins, als Sinnliches und Uebersinnliches einander gegenübergestellt werden, so erhalten wir eine konkret-dualistische Metaphysik. Wird dagegen die Thatsache der einheitlichen Subsistenz der zweierlei Seinsweisen einseitig geltend gemacht und darüber der reale Gegensatz derselben außer Acht gelassen, so erhalten wir eine abstract-monistische Metaphysik. Dieselbe kann zwei entgegengesetzte Formen annehmen, je nachdem idealistisch das materielle Sein für eine bloße Aeußerungs- oder Erscheinungsweise des allein realen ideellen Seins erklärt, oder materialistisch das ideelle Sein zum bloßen inhärirenden Attribut oder zur bloßen Function oder zum bloßen Produkt des allein realen materiellen Seins herabgesetzt wird. Der reine Realismus will beide Grundthatsachen des Bewußtseins genau so festgehalten, wie sie unsrer Erfahrung gegeben sind. Die Essenz des materiellen Seins als solchen ist dem Bewußtsein nicht als Substanz, sondern nur als die Seinsweise räumlich-zeitlichen Daseins gegeben und darum auch nur in Formbestimmungen räumlichen und zeitlichen Daseins auszudrücken. Alles ideelle Sein dagegen kann nur in Denkbestimmungen, in logischen Kategorien ausgedrückt werden. Es gilt nun, in der Metaphysik des konkreten Monismus auch das Zusammensein beider Seinsweisen an allem Existirenden so auszudrücken, wie es in der Grundthatsache des Bewußtseins gegeben ist.

Wie nun nach dem Grundsatz des reinen Realismus Erkenntniß wirklich zu Stande kommt, lehrt uns eine genaue Analyse des Bewußtseinsprozesses. Derselbe vollzieht sich in drei aufeinander folgenden Stufen, welche wir als Wahrnehmen, Vorstellen und Denken bezeichnen. Die Form des Bewußtseins-Inhaltes auf diesen Stufen ist resp. die Wahrnehmung, die Vorstellung und der Gedanke. Die Auffassung der beiden ersten Stufen ist kaum streitig, deshalb wir darüber mit einigen Andeutungen hinweggehen können, während die dritte Stufe eingehendere Betrachtung verdient, weil Biedermann wiederholt der Vorwurf gemacht worden ist, er verstehe das „reine Denken" im Sinne Hegel's.

Objekt des Wahrnehmens ist alles, was in realer Seins-Beziehung zum Ich steht, oder was von uns erfahren werden kann

und daher die für uns vorhandene Welt, unſre Erfahrungswelt ausmacht. Die äußere Wahrnehmung kommt zu Stande, indem das Ich als ideelles Subjekt oder als Seele auf Grund oder in Folge von Reizen, welche das materiell exiſtirende Objekt auf beſtimmte Organe des Körpers ausübt, dasſelbe ſich zum Bewußtſeinsinhalt macht. Der Wahrnehmungsinhalt oder die Sinneswahrnehmung iſt daher weder die Objektivität für ſich noch ein bloß ſubjektives Vorſtellungsbild einer bewußtſeins-transſcendenten Objektivität, ſondern ſtets das Produkt eines ſinnlich-objektiven und eines ideell-ſubjektiven Faktors. Objekt für die innere Wahrnehmung iſt alles ideelle Sein, welches in realer Beziehung zur Seele ſteht. „Es ſind dies einerſeits die thatſächlichen Vorgänge des eigenen Seelenlebens, andrerſeits aber alles ideelle Sein in der Welt, das als „objektive Vernunft“ in ideell-realer, d. h. logiſcher Beziehung zum ideell-realen Sein des menſchlichen Ich als „ſubjektiver Vernunft“ ſteht.“ Auch dieſe ideelle Objektivität wird Inhalt des Bewußtſeins durch einen doppelſeitigen Prozeß, indem durch eine Einwirkung derſelben auf das Ich eine Selbſtbeziehung des Ich auf ſie veranlaßt wird. Der Wahrnehmungsinhalt iſt daher auch hier weder das ideell Seiende für ſich, noch ein bloß ſubjektives Produkt des Ich ſelbſt, ſondern eine ideelle Objektivität in ihrer realen Relation zum Bewußtſeinsſubjekt. Das Wahrnehmen bietet alſo für die Erkenntniß den objektiven Erfahrungsſtoff, „und zwar nicht bloß unmittelbar den jederzeitig wirklich wahrgenommenen Einzelſtoff der äußern und der innern Welt, ſondern mittelbar auch alles ideell in dieſem Mitenthaltene und damit, ohne als ſolches wahrgenommen zu werden, doch Mitgegebene“.

Objekt des Vorſtellens iſt nur Wahrnehmungs-Inhalt, indem das Ich für ſein Bewußtſein reproducirt, was als Inhalt deſſelben vom Akte des Wahrnehmens her im Gedächtnis ruhte und daher in realer Beziehung zum Subjekt blieb. Die Vorſtellung iſt deshalb ein von der Seele aus Wahrnehmungsſtoff erzeugtes, ſich ſelbſt gegenüber ideell projicirtes Bild in einer von der Wahrnehmungsform hergenommenen, ideell reproducirten Anſchauungsform. Die Unterſcheidung der Vorſtellungen in ſinnliche und

geistige ist nur insofern gerechtfertigt, als ihr Stoff resp. aus der äußern oder aus der innern Wahrnehmung stammt. Sehen wir dagegen auf die Form, so sind alle Vorstellungen sinnlich-geistig oder abstrakt-sinnlich, „indem auch die ihrem Gegenstande nach rein geistigen Vorstellungen vom Ich in einer von der Sinn-Wahrnehmung hergenommenen Anschauungsform räumlich-zeitlichen, dinglichen Seins sich selbst gegenüber als abstrakt-sinnliches Bild projicirt werden." Deshalb fassen wir auch den Gedanken-Inhalt, welchen wir durch Denkarbeit gewonnen haben, immer wieder in ein einheitliches Gedanken-Bild, d. h. in eine Vorstellung und in das diese repräsentirende Wort zusammen, um denselben als eine in sich einheitliche Realität präsent zu haben. Daher ist in jeder Vorstellung ein Widerspruch zwischen dem Inhalt, welcher dem Subjekt im Bewußtsein gegenwärtig ist, und der Form, in welcher er gegenwärtig ist. Die sinnliche Vorstellung hat sinnlichen Inhalt in geistiger Form, die geistige Vorstellung hat geistigen Inhalt in sinnlicher Form. Aus diesem Grunde ist allen Vorstellungen gegenüber die Kritik unentbehrlich. Das Vorstellen macht die bloße Masse von Einzelwahrnehmungen durch Herausstellung des Allgemeinen erst zur wirklichen Erfahrung, fixirt damit für das Denken die Probleme und faßt auch die Resultate des Denkens wieder einheitlich in ein Bild und dessen Wörtzeichen zusammen. Der innere Widerspruch zwischen Inhalt und Form, welcher jeder Vorstellung anhaftet, kann erst durch das Denken gelöst werden.

Das reine Denken erhebt nicht den Anspruch, rein aus sich die Formen des objektiven Daseinsprozesses der Wirklichkeit zum subjektiven Bewußtsein zu bringen. Ein reines Denken in diesem Sinn gibt es für den Menschen nicht. Die charakteristische Aufgabe des reinen Denkens besteht vielmehr darin, das ideell Seiende nicht bloß als ein Reales vom sinnlich Seienden zu unterscheiden, sondern es auch in der von aller sinnlichen Anschauungsform abstrahirten rein logischen Form, in der dasselbe unserm Bewußtsein allein gegeben ist, zu fassen. Objekt des Denkens ist alles ideelle Sein, das in realer ideeller Beziehung zum Ich steht. Dies ideelle

Sein, das in dem Inhalt der Wahrnehmung und der Vorſtellung mit enthalten iſt, wird zunächſt als reales Sein erfaßt, alsdann vom ſinnlichen Sein, mit welchem zuſammen es gegeben iſt, abgelöſt. Jenes iſt die Arbeit der Vernunft, dieſes die Arbeit des Verſtandes. Die Vernunftthätigkeit des Erfaſſens des ideellen Seins als beſondrer Realität beginnt in der Form der Vorſtellung, welche auch das ideelle Sein in räumlich-zeitlicher Seinsform auffaßt und es deshalb dem ſinnlichen Sein als ein überſinnliches gegenüberſtellt. Dieſer Gegenſatz zwiſchen Form und Inhalt des vorſtellenden Denkens ruft die Kritik des Verſtandes hervor, welche entweder die Realität des Ideellen überhaupt beſtreitet, oder es nur als ein für das Bewußtſein unfaßbares ſtehen läßt. Das wahre Verhältniß des ideellen und des materiellen Sein in ihrem ſteten In- und Miteinander erfaßt erſt das reine Denken. Es erkennt in der Mathematik und Logik die reine Form des ſinnlichen und des geiſtigen Seins ſelbſt, in den empiriſchen Wiſſenſchaften die allgemeinen Begriffe und Geſetze unſrer Erfahrungswelt, in der Metaphyſik den Grund der geſammten Erfahrungswelt, wie derſelbe aus dem Verhältniß der beiden conſtituirenden Momente ideellen und materiellen Seins in allem Erfahrungsinhalt logiſch ſich erſchließen läßt.

Denn die letzte Frage des Denkens iſt die Frage nach dem letzten einheitlichen Grund der geſammten Erfahrungswelt, und beantwortet wird dieſe Frage ſtets mit Rückſicht auf das Verhältniß von ideellem und materiellem Sein. Geht das Denken dabei von der Naturwelt aus, ſo neigt es zu einer abſtrakt moniſtiſchen, geht es vom Selbſtbewußtſein des Geiſtes aus, zu einer concret dualiſtiſchen Metaphyſik. Das vorſtellende Denken faßt den Grund der Erfahrungswelt in ſeinem Unterſchied von dieſer ſelbſt als eine übernatürliche Welt jenſeits der Erfahrungswelt; und faßt ſie, jenachdem es von der Naturwelt oder vom Geiſtesleben ausgeht, in der Form mythologiſirender Perſonifikation der unſichtbaren Naturkräfte, oder als geiſtige Perſönlichkeit nach Analogie menſchlichen Geiſteslebens. Das verſtändige Denken beſchränkt ſein Erkennen auf die Erfahrungswelt und anerkennt den einheit-

lichen Grund derselben nur als bewußtseins-transcendentes, daher unerkennbares Postulat des Denkens. Dieser postulirte Weltgrund gewinnt, obgleich unerkennbar, sobald die Vernunftidee energisch festgehalten wird, wieder die Gestalt und Farbe einer übersinnlich-sinnlichen Vorstellung. Regirt dagegen der Verstand den realen Gegensatz von sinnlicher Erfahrungswelt und übersinnlichem Grunde derselben, so nimmt die Metaphysik die Gestalt eines abstrakten Monismus an, welcher als Idealismus den Gedanken eines ideellen Grundes der Welt zu dem einer ideellen Substanz derselben steigert und dadurch einen pantheistischen Grundcharakter erhält, oder als Materialismus einfach auf die sinnliche Existenz der Welt verweist und das Vorhandensein des Geistes in Natur- und Menschenwelt unerklärt läßt. Der reine Realismus in der Erkenntnißtheorie führt zur concret-monistischen Metaphysik, „welche auch den Grund der Welt in demjenigen Verhältnisse zum Wesensbestand und Gang der Welt faßt, welches denknothwendig sich aus diesem Grundbestande der Welt ergiebt". Erreicht werden kann dieselbe nur durch das reine Denken, welches zunächst empirisch das thatsächliche Verhältniß des ideellen und des materiellen Momentes auf den verschiedenen Stufen der Erfahrungswelt feststellt und alsdann spekulativ den denknothwendigen Schluß auf die Idee des Grundes dieser Erfahrungswelt macht. Der Grund der Welt kann Inhalt unsres Denkens sein nur in abstract-logischer Form; jede von der concreten Erfahrungswelt auf denselben übertragene Form ist entweder bewußt bildliche Vorstellung, oder wird, wenn eigentlich genommen, Mythologie.

Dies sind die Grundzüge der von Biedermann entwickelten Erkenntnißtheorie und Metaphysik. (Letztere erhält ihre volle Ausgestaltung jedoch erst in der Entwicklung des Gottesbegriffes.) Fragen wir nun nach ihrem Verhältniß zu den von Kant und von Hegel bestimmten Richtungen des Denkens.

Die einfache Gleichstellung des „reinen Denkens" Biedermann's mit demjenigen Hegel's läßt sich in keiner Weise rechtfertigen. Behauptete Hegel ein Denken, unabhängig von der Erfahrung, und nahm er für dasselbe in Anspruch, den Werde-

proceß der Welt einfach nachconstruiren zu können, so steht Biedermann in beiden Beziehungen auf der Seite Kant's, indem er keine Erkenntniß kennt, anders als auf Grund der Erfahrung und zu Stande gekommen durch das Ineinandergreifen des objektiven Faktors, der Einwirkung des Bewußtseinsobjektes auf das Bewußtseinssubjekt oder des Nicht-Ich auf das Ich, und des subjektiven Faktors, der nach angeborner psychologischen Gesetzmäßigkeit sich vollziehenden Thätigkeit des erkennenden Ich. Nur als eine Nachwirkung der bereits oben (S. 303) erläuterten unrichtigen Auffassung des „Dinges an sich" kann es uns deshalb erscheinen, daß Biedermann die Beschränkung der Erkenntniß auf die Welt der „Erscheinungen" ablehnt. S. 114 lesen wir: „Der objektive Faktor für sich, das „Ding an sich", ist daher im Sinnwahrnehmungsvorgang selbst eine bewußtseins-transcendente sinnliche Realität; was er aber als dies ist, kann mittelbar durch Confrontation einer Vielheit von Wahrnehmungen von verschiedenartigen Seinsbeziehungen zum Subjekte durch die verschiedenen Sinne vom Denken inductiv gefunden werden." Aehnlich S. 118/9. Die „Erscheinung" ist ja kein andres Objekt, als das „Ding an sich" (um jedes Mißverständniß unmöglich zu machen, sage ich genauer: das „Ding an sich im negativen Sinn") — aber niemals ist es möglich, von der Erkenntniß der Erfahrungswelt den subjektiven Faktor zu beseitigen.

Andrerseits will aber der Ausdruck „reines Denken" sofort dasjenige bezeichnen, was Biedermann an der Theorie Hegel's als das Wesentliche und das bleibend Werthvolle anerkennt und deshalb von ihr beibehält, dies nämlich: „die Substanz des Geistes ist logisches Sein". Aber dieser Ausdruck bedarf der Erklärung. In der Deutung der Hegel'schen Philosophie ist es, besonders unter ihren Gegnern, längst gangbar geworden, das „Denken" bei Hegel in Uebereinstimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch bloß von der intellektuellen Thätigkeit zu verstehen, obgleich es dort einen viel reicheren Inhalt bezeichnet, nämlich das „geistige" Leben im Unterschied vom materiellen. Erscheint der Weltprozeß als „Denkprozeß", verlaufend nach „logischen" Kate-

gorien, so heißt das bei Hegel in Wahrheit nichts Andres, als daß, wie absoluter Geist der Grund des Weltdaseins, so das Hervorgehen endlichen Geistes das letzte Ziel des ganzen Weltprozesses ist. Aehnlich bei Biedermann. Ausdrücklich verwahrt er sich § 39, 2. S. 138 gegen den Vorwurf des einseitigen Intellectualismus. „Das denkende Wesen des in sich einheitlichen menschlichen Ich manifestirt sich allerdings ebensogut in seinem Gefühlsleben und in seiner Willensbethätigung, wie in seinem gegenständlichen Bewußtsein, in seinem Denken, nämlich in jeder Selbstunterscheidung des Ich als einer geistigen Realität von seiner sinnlichen Bestimmtheit. Das alles aber mit einander ist es, was wir hier unter dem Spezifischen des Denkens der menschlichen Seele zusammenfassen." Danach ist es denn auch zu verstehen, wenn Biedermann sagt, die „objektive Vernunft" in den Objekten der Erfahrung, ja, der einheitliche Grund der Erfahrungswelt selbst könne nur in abstract logischer Form Inhalt des Denkens werden. Es heißt, wir müssen es denken in Seinsformen, welche den Formen des materiellen Seins essentiell entgegengesetzt sind, wie sie unsrer Erfahrung im Leben unsres eignen Geistes unmittelbar vorliegen. — Hätte man sich diesen Sinn der gebrauchten Ausdrücke stets gegenwärtig gehalten, so würde man wohl weniger gegen die Anschauungen Biedermann's polemisirt haben.

In den Untersuchungen über das Wesen der Religion tritt uns allerdings in der zweiten Auflage eine andre Definition der Religion entgegen, als in der ersten. Doch ist auch dieser Unterschied nur ein Unterschied der Darstellung und nicht ein solcher der Auffassung. Die erste Auflage geht aus von der allgemeinen Aussage: Die Religion ist eine Beziehung [d. h. subjektives Sich-in-Beziehung-setzen] des Menschen auf Gott. Diese Definition wird jetzt als zu weit abgelehnt und durch die andre ersetzt: „Die Religion ist eine persönliche Erhebung des menschlichen Ich zu Gott." Wie aber fast gleichlautend mit der ersten Auflage entwickelt wird, daß Objekt der Religion Gott ist als überweltliche Macht, die mit dem Menschen in gegenseitigem Rapport steht, oder

als unendlicher Geiſt, daß Subjekt der Religion der Menſch iſt als naturbeſtimmtes Weltweſen und zugleich frei ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen oder als endlicher Geiſt, daß an dem pſychologiſchen Vorgang der Religion alle Momente des menſchlichen Geiſtes theilhaben, ſo iſt auch nur formell verändert, was (II. A. § 72. vergl. I. A. § 13) über den Inhalt der Religion geſagt iſt. Sie iſt „eine Erhebung des menſchlichen Ich aus einer negativ empfundenen Schranke ſeines Lebens zu einer Befreiung von ihr durch die weſentlich über ſie hinausreichende Gottheit". „Den Ausgang bildet eine irgendwie ins Bewußtſein getretene Lebensſchranke, welche vom Subjekt als ein Hemmniß empfunden wird, aus dem es hinausſtrebt. Wir, in der Reflexion darüber, finden den allgemeinen, alle einzelnen Fälle umfaſſenden Grund dieſer negativ empfundenen Schranke in der Naturbedingtheit des menſchlichen Ich in ſeinem Daſein und in ſeiner Selbſtbeſtimmung." „Ob es die Furcht vor einer drohenden Gefahr iſt, gegen welche der Menſch ſich nicht unmittelbar ſelber wehren kann, gegen welche aber ſein Selbſterhaltungstrieb reagirt; oder ob es der Wunſch nach einem ſinnlichen Gut iſt, das ſich anzueignen nicht unmittelbar in ſeiner Hand liegt; ob es die Empfindung durchgängiger Abhängigkeit des eignen Wohl's und Weh's von unmittelbaren Naturmächten iſt, denen gegenüber der Menſch ſich machtlos ſieht; ob die Empfindung eines Zwieſpaltes in ſeinem eignen Innern zwiſchen einem Sein und einem Sein-ſollen in ſeinem ſittlichen Bewußtſein, oder auch in ſeinem theoretiſchen Bewußtſein zwiſchen der Wahrnehmung von Thatſachen und der Unfähigkeit, natürliche Urſachen dafür zu finden, — was immer es ſein mag: das alles umfaſſende, das Gemeinſame darin logiſch ausdrückende für die Spannung im Selbſtbewußtſein des menſchlichen Ich, welche für jede religiöſe Erhebung den Ausgang bildet, iſt die in ſeiner Naturbedingtheit empfundene Lebensſchranke des doch zugleich aus ſeinem Innern dagegen reagirenden Ich." Die Löſung dieſer Spannung wird in der Religion geſucht als eine Befreiung durch die Gottheit. „In der Abhängigkeit von der Gottheit wird die Befreiung von der empfundenen Weltſchranke erſtrebt; das macht

den wesentlichen Inhalt aller möglichen Erhebung von der untersten bis zur höchsten Stufe aus."

Die subjektive Erhebung des menschlichen Ich zu Gott ist aber nicht bloß menschliche That, sondern hat zu ihrer objektiv realen Voraussetzung die Selbstbeziehung Gottes auf das Ich des Menschen. Die Religion ist daher ihrem innern Wesen nach ein doppelseitiger Prozeß der Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, deren beiden constituirenden Momente sind: „einerseits der actus purus der Selbstmanifestation Gottes, als des rein ideellen absoluten Urgrundes der Welt im Menschen an sein zugleich naturbedingtes Ich, und andrerseits der actus purus der ideellen Selbsterhebung des endlich naturbestimmten menschlichen Ich zu Gott." Jenes ist die Offenbarung, dieses der Glaube. Das Verhältniß Gottes zum menschlichen Ich hat die drei Momente der Wesensgleichheit, des Subsistenzgegensatzes und der Lebenseinheit. Deshalb offenbart sich Gott dem Menschen als absoluten Grund, als absolute Norm und als absolute Kraft für das Geistesleben des natürlich endlichen Ich des Menschen resp. im Vernunfttrieb, im Gewissen und in der realen Freiheit des Ich. Dies sind die verschiedenen Arten der unmittelbaren Offenbarung, d. h. des Selbsterweises Gottes als des absoluten Geistes im Ich des Menschen. Mittelbare Offenbarung ist die Selbsterweisung Gottes als des absoluten Geistes für den Menschen in der physischen und moralischen Weltordnung. Der Glaube als die Erhebung des Ich zu Gott vollzieht sich in genauer Correlation zu den verschiedenen Momenten der Offenbarung.

Da der Mensch in der Religion sich erhebt zu einer Macht, welche ihm selbst und allem, was er mit sich selbst zu seiner natürlichen Welt zusammenfaßt, als höhere gegenübersteht, so muß er auch die natürliche Gemeinschaft, in welcher er lebt, in diese Erhebung mit einschließen und daher muß in dieser Gemeinschaft nothwendig eine gemeinsame, objektive Religion entstehen, d. h. ein Inbegriff religiöser Lehren und Handlungen, durch welchen der homogene religiöse Glaube der Glieder einer Gemeinschaft einerseits vermittelt wird, andrerseits sich darstellt. Das Prinzip einer bestimmten geschichtlichen Religion ist in der specifischen Bestimmt-

heit des religiöſen Wechſelverhältniſſes zwiſchen dem Menſchen und der Gottheit zu ſuchen, welche ſich in dem Inbegriff ihrer religiöſen Lehren und Handlungen ausdrückt.

Auch um das Weſen der Religion zu beſtimmen, beginnt Biedermann mit der empiriſchen Beobachtung und der ſorgfältigen Analyſe deſſen, was unſrer Erfahrung als Religion vorliegt, einerſeits in dem geiſtigen Leben des frommen Subjekts, andrerſeits in den religiöſen Lehren und Handlungen der Gemeinſchaft. Aber der gefundene Begriff ſtimmt völlig überein mit den Aufſtellungen Hegels, und zwar ſo ſehr, daß dadurch die empiriſche Beobachtung getrübt wird. Freilich nicht mit der landläufigen Auffaſſung des Hegel'ſchen Religionsbegriffes, wonach für Hegel die Religion nur eine untergeordnete Art des Denkens oder Wiſſens iſt, in der mangelhaften Form der Vorſtellung ſich bewegend ſtatt in der adäquaten Form des Begriffes. Dieſe Deutung Hegel's iſt auch völlig falſch. Erinnern wird uns des oben über Hegel's Anwendung des Begriffes „Denken", Geſagten. Der Weltprozeß iſt Denkprozeß inſofern, als das Hervorgehen endlichen Geiſtes zur vollen Gemeinſchaft mit Gott ſein Ziel iſt. In dieſem Prozeß iſt die Religion ein Glied, als die Erhebung des Menſchen zum Abſoluten. Dieſe Erhebung iſt nicht eine einſeitig intellektuelle Thätigkeit, ſondern Gefühl und Wille haben ebenſoſehr Theil daran. Und obwohl ſie auf der Allwirkſamkeit Gottes beruht, iſt ſie doch zugleich freie That der Erhebung und Aneignung des endlichen Ich.

Dieſer Religionsbegriff begegnet uns auch bei Biedermann, obgleich er mit dem Reſultat genauer Beobachtung nicht ganz übereinſtimmt. Als Ausgangspunkt wird irgend eine Schranke des menſchlichen Ich bezeichnet, und alle verſchiedenen Einzelerfahrungen dieſer Art werden zurückgeführt auf „die Naturbedingtheit des menſchlichen Ich in ſeinem Daſein und in ſeiner Selbſtbeſtimmung." Analyſiren wir dies genauer, ſo würden die verſchiedenen Momente, in welchen dieſe Naturbedingtheit ſich geltend macht, alſo daß er als leibliches Weſen der Nahrung und andrer Verhältniſſe ſeiner Umgebung bedarf, daß er als geiſtiges und als ſittliches Weſen

an die oft hinderlichen Organe des Leibes gebunden ist, — alles dieses würde den Anlaß geben zur Religion. Diese Behauptung stimmt mit der Beobachtung nicht überein, und was Biedermann selbst (vergl. oben S. 212) im Einzelnen ausführt, geht auf etwas Andres. Das geht darauf, daß der Mensch sein Wohl in sinnlicher, geistiger und sittlicher Beziehung nicht selbst in der Hand hat, sondern als abhängig von höheren Mächten erfährt. Daß dies das Richtigere ist, zeigt besonders ein Blick auf das Ziel der Religion. Erstrebt wird nicht, wie Biedermann sagt, „die Befreiung von der empfundenen Weltschranke", nicht die Beseitigung der Naturbedingtheit. Erstrebt wird vielmehr, daß der Mensch sein Wesen als naturbedingter Geist, also mit Einschluß und Bejahung der Naturbedingtheit, voll zur Entfaltung bringe, daß sein persönliches Wohl, sowohl nach der natürlichen als nach der geistig sittlichen Seite, beides zusammen, wenn auch in der von Gott gewollten Unterordnung des Natürlichen unter das Sittliche, durch Gottes Hülfe möglichst gesteigert werde. In der Einzelausführung, besonders wo es sich um das sittliche Gebiet handelt, hat Biedermann selbst diese Begriffsbestimmung nicht streng durchgeführt, doch wirkt sie ohne Frage nach in der Unterscheidung der drei Momente der unmittelbaren Offenbarung: Vernunfttrieb, Gewissen, reale Freiheit, sowie in der Gleichsetzung der mittelbaren Offenbarung mit der physischen und moralischen Weltordnung. Gegen beides dürften sich gegründete Einwendungen erheben.

Eine weitere Instanz gegen jene Bestimmung des Religionsbegriffes ergiebt sich aus der völligen Beziehungslosigkeit der Gottesvorstellung zu dem angegebenen Ausgangspunkt. Wir können Biedermann nur zustimmen, wenn er wiederholt betont, daß die Gottesvorstellung für jeden Moment des religiösen Lebens durchaus unentbehrlich sei. Wie aber entsteht die Gottesvorstellung? Den Ausgang des religiösen Prozesses bildet die Erfahrung der Schranke, welche für das geistige Leben des Ich in seiner Naturbedingtheit besteht. Darin liegt kein Anlaß zur Bildung der Gottesvorstellung. Sie muß also unabhängig davon entstehen in Folge der Offenbarung im Vernunfttrieb. Der Grund der Er-

fahrungswelt, oder der absolute Geist wird in endlicher Form vorgestellt. Schon diese Erklärung ist schwer vereinbar mit den niedrigen Gottesvorstellungen der wenig entwickelten Religionen. Völlig unerklärlich aber bleibt bei dieser Annahme, daß, wie die Religionsgeschichte bezeugt, die Vorstellung von Gott ganz genau entspricht der Auffassung dessen, was er dem Menschen leisten soll. Dies zwingt uns vielmehr, den religiösen Vorgang in dieser Weise zu erklären: Was der Mensch in seinem Gefühl unmittelbar als Wohl und Wehe, d. h. als Förderung und Herabminderung seines persönlichen Lebens erfährt, das führt er auf Gott als seinen Grund zurück und umkleidet nun Gott im gegenständlichen Bewußtsein mit denjenigen Eigenschaften, zu welchen jene Erfahrungen ihm das Material liefern.

Das Verhältniß der Religion zum metaphysischen Erkennen wird in derselben Weise bestimmt, wie früher. Beide haben dasselbe Objekt, nämlich den einheitlichen Grund der gesammten Erfahrungswelt, welchen die Religion als „Gott", die Metaphysik als „das Absolute" bezeichnet. Aber beide haben zu demselben Objekt eine verschiedenartige Beziehung. In der Religion sucht das Ich in der Erhebung zu Gott die Befreiung von der drückenden Naturbedingtheit, — sie ist durch und durch praktisch. In der Metaphysik strebt das Ich das Absolute als den Grund der gesammten Erfahrungswelt denkend in sein Bewußtsein aufzunehmen, — sie ist rein theoretisch, völlig interesselos. Von dieser Position aus wird überall die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Nüancirungen des Neu-Kantianismus vollzogen. Da Religion und Metaphysik dasselbe Objekt haben, kann die Theologie nicht auf die Metaphysik verzichten. Da Religion und Metaphysik auf dasselbe Objekt sich in verschiedener Weise beziehen, kann die Auseinandersetzung zwischen beiden nicht durch eine äußere Theilung des Gebietes vollzogen werden, auf welches ihre Aussagen gehen, sondern nur durch die richtige Bestimmung dieser Verschiedenheit nach Seite des Unterschiedes und der Vereinbarkeit.

Ueber die formellen Vorzüge einer Schrift von Biedermann ein Wort zu sagen, sollte eigentlich überflüssig sein. Nach-

dem jedoch neulich ein Herr S. im „Literarischen Centralblatt“ sich über die Schwierigkeit und Dunkelheit der Sprache beklagt hat, wollen wir es ausdrücklich hervorheben, daß wir keinen Schriftsteller kennen, welcher diese schwierigen Gegenstände mit derselben Klarheit und Schärfe behandelte, wie eben Biedermann. Möchten daher die Theologen fleißiger als bisher diese „Dogmatik“ studiren, um zu lernen, was so vielen abgeht, — klares und scharfes Denken.

Jena. **Bernhard Pünier.**

---

Dr. Hermann Hering (ord. Professor der Theologie): Die Liebesthätigkeit des Mittelalters nach den Kreuzzügen. Osterprogramm der Königl. vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg. 1883. Gotha. 1883. F. A. Perthes. 45 S.

Das wachsende Interesse an der christlichen Liebesthätigkeit, deren verschiedenartigen Werke jetzt unter der Bezeichnung „innere Mission“ zusammengefaßt zu werden pflegen, zeigt sich vor allem auch darin, daß die historische Forschung sich bemüht, festzustellen, wie es in früheren Zeiten um diese Art der Bewährung christlicher Frömmigkeit stand. Der vorliegende Beitrag dieser Art ist besonders deshalb interessant, weil er die Liebesthätigkeit im Zusammenhang mit den sonstigen Verhältnissen der Kirche betrachtet.

Für Kranke und für Pilger zu sorgen, gehört schon früh zu den Aufgaben der Klöster und zu den verdienstlichen Werken des Einzelnen. Als zur Zeit der Kreuzzüge die Zahl der Pilger so sehr wuchs, beförderte diese Fürsorge mancherlei sittliche und sociale Schäden. Dieselbe Zeit schuf ihr in den Aussätzigen zahlreiche neue Objekte. Seit dem 12. Jahrh. entfalteten die Cisterzienser als arbeitsame, gewerbfleißige Mönche eine große Wirksamkeit, deren Ertrag den Armen und Kranken zu Gute kam. Die Concurrenz, welche sie dem erwerbenden Bürgerthum machten, war einer der Gründe für das steigende Ansehen der Bettelmönche, welche indirekt der Werthschätzung der Arbeit nicht wenig schadeten, während der Deutschorden neben seiner besondern Culturarbeit auch der Armen- und Krankenpflege oblag. So großartig aber diese Leistungen auch sind, es fehlt der Zusammenhang mit der lokalen

Kirchgemeinde und es fehlt die Rückſicht auf die Volkserziehung. Auch verfällt die Liebesthätigkeit immer mehr dem geſetzlichen Zuge, welcher die Kirche beherrſcht, oder wird veranlaßt durch den Wunſch, der eignen Seele oder andern die Qualen des Fegfeuers zu kürzen. Hin und wieder bekommen in den erſtarkenden Städten die bürgerlichen Behörden die Verwaltung der wohlthätigen Stiftungen in ihre Hände, aber durchaus unter kirchlichen Geſichtspunkten, wie ja auch die Gilden und Innungen ein inniges Verſchmolzenſein der kirchlichen und der bürgerlichen Beſtrebungen zeigen. Der Kirche aber gingen immer mehr die wahren Lebenskräfte verloren, und ſo wurde die gewaltſame Umwälzung der Reformation nothwendig.

Jena. **B. Pünjer.**

---

Philoſophie und Chriſtenthum. Eine Charakteriſtik der Hartmann'ſchen Weltanſchauung für jeden Gebildeten. In fünf Briefen an Herrn Ed. v Hartmann von Alfred Schüz. Stuttgart, J. B. Metzler, 1884. X und 158 S. 8°.

Auf die vorliegende Schrift hat E. v. Hartmann in einer längeren Abhandlung erwiedert, die in ſeinem Buche „Philoſophiſche Fragen der Gegenwart“ (Leipzig und Berlin, W. Friedrich, 1885. S. 139—171) wieder abgedruckt worden iſt. Hartmann kommt darin zu dem Reſultate, daß der Verfaſſer wohl von fleißiger Lectüre ſeiner Schriften und der Führung einer gewandten Feder wie von warmer ethiſcher Geſinnung Beweiſe abgelegt habe, daß das alles aber wegen unzulänglicher philoſophiſcher Vorbildung nicht ausreiche, um denſelben zur Kritik der Hartmann'ſchen Philoſophie zu befähigen. Kaum anders wird auch der unparteiiſche Dritte urtheilen können.

Der Verfaſſer hat ſich ſein Ziel ſehr hoch geſteckt. Er beabſichtigt eine Apologie des Chriſtenthums von principiellem Charakter unter Rückgang auf die Grund- und Lebensfrage des Chriſtenthums und aller Religion überhaupt. Eine beſtimmte kirchliche Parteiſtellung herauszukehren vermeidet er; über die polemiſche Abzweckung hinaus will er einen Beitrag liefern zur Beantwortung der allgemeinen Fragen über das Weſen des Chriſtenthums, über

den idealen Beruf der Philosophie, insbesondere über das principielle Verhältniß zwischen Philosophie und Christenthum, Wissenschaft und Religion. Aber weder in der Polemik, noch in seinen positiven Ausführungen hat er eine glückliche Hand bewiesen.

Der Verfasser wendet sich gerade gegen Hartmann als denjenigen Gegner, welcher dem Christenthum in der modernen Philosophie erwachsen sei und der einen dominierenden Einfluß auf das gegenwärtige Geschlecht übe. Im übrigen meint er, Hartmann's Philosophie sei durchaus nicht zu verachten; sie enthalte auch edlere Elemente, von denen nur zu wünschen sei, daß sie vollends in derselben zur Herrschaft gelangen. Er beklagt und verabscheut Hartmann's schriftstellerische Verirrungen und Extravaganzen; aber den Mann schätzt er um seiner ausgezeichneten Persönlichkeit willen hoch und werth. Das Pathos aber, mit dem er sich gegen ihn wendet, ist doch mehr das des „Theologen und Volkspädagogen", als das des Philosophen oder des wissenschaftlichen Mannes überhaupt. Darin liegt der Grundfehler, der diese Schrift über Philosophie und Christenthum für den Philosophen ungenießbar macht, während den Kreisen, denen es wesentlich auf das apologetische Element ankommt, wieder anderes in dem Buche höchst befremdlich erscheinen muß.

Wie gern stellten wir uns auf Seite des Christen gegen Hartmann's Mißdeutung und Befeindung des Christenthums! Aber im vorliegenden Fall ist es einfaches Gebot, das Recht der Wissenschaft zu vertreten gegenüber einem principiellen Angriff auf die freie Forschung überhaupt. Es würde nicht der Mühe werth sein, sich auf das Buch einzulassen, wenn dasselbe nicht als Beispiel diente für eine ganze Richtung, die mehr und mehr Anhänger zu gewinnen scheint. Trotz des Gewandes moderner Bildung, das der Verfasser trägt, ist er ein erbitterter Gegner aller Wissenschaft und alles uninteressierten Strebens nach Wahrheit. Unter dem Vorwande, die Paradoxieen eines einzelnen Denkers zu bekämpfen, richtet er sich gegen die Wissenschaft als solche. Philosopheme zu messen an dem was man für erbaulich hält, das ist wohl auch früher die Manier gewesen; jetzt hat man dieser Manier die „er-

kenntnißtheoretische" Begründung gegeben, und sie so zum Range eines förmlichen Systems erhoben. Einen Philosophen zu widerlegen mit der Berufung auf das, was „Unzähligen der Gegenstand heiligen Hoffens und Strebens ist" (S. 46), das gehört von je an zum guten und unbestreitbaren Recht der Kanzelrede; jetzt ist das Verfahren mit dem Anspruche der eigentlichen und wahren Wissenschaftlichkeit ausgestattet worden. Früher durfte man sagen: die Kanzelrede hat ihr Recht, aber die Philosophie hat auch ihr Recht, und wer den Philosophen widerlegen will, der muß sich auf die Consequenz des wissenschaftlichen Gedankens ernsthaft einlassen und nicht mit Instanzen kommen, die von einem ganz fremdartigen Gebiete hergenommen sind. Heutezutage darf man so nicht mehr sagen. Die gegenwärtige Wissenschaft weiß, daß es ein Wissen überhaupt nicht giebt, daß ein reiner antheilsloser Wissenstrieb eigentlich eine Vermessenheit, daß vielmehr alles auf das Praktische zurückzuführen ist, und daraus ergiebt sich denn von selbst der Unwerth aller reinen Theorie, sowie sie mit den wirklichen oder vermeintlichen Bedürfnissen des Herzens, der Andacht und Erbauung irgend in Zwiespalt gerät. Das ethische Interesse steht eben höher als das wissenschaftliche (S. 74); daraus ergiebt sich von selbst, daß die Philosophie nicht einfache, reine Theorie sein soll, als welche den freien ethischen Geist der Menschheit nicht zu seinem Rechte kommen läßt (S. 79). Und damit sind wir denn bei dem eigentlichen Princip der Ketzerrichterei wieder angelangt; es fehlte nur noch der letzte Schritt zu der Praxis, den frei forschenden Philosophen vor ein Glaubensgericht zu ziehen. Und auch diesen Schritt hat unser Verfasser im Grunde vollzogen. Er nimmt ausdrücklich ein Recht in Anspruch, „im Namen des Volkes, dem er angehört, v. Hartmann öffentlich zu einer Rechtfertigung seiner philosophischen Maulwurfsarbeit aufzufordern und seine Bekehrung in dieser Hinsicht mit allem Nachdruck zu verlangen" (S. 29). Auch die ausdrückliche und förmliche „Verfluchung" aller pantheistischen Anwandlungen des Denkens versäumt der Verfasser nicht anzubringen (S. 125). So weit wären wir also gekommen. Dem Geistlichen gestehen wir gern

das Recht zu, das ihm gebührt, die Gemeinde vor einer Lectüre zu warnen, die er für seelenmörderisch hält; aber das fehlte gerade noch, daß der Philosoph vor das Forum nicht des wissenschaftlichen Publikums, sondern vor das der Schäflein irgend eines beliebigen Seelenhirten geladen würde, um sich zu verantworten, Es ist das aber nur die Consequenz jenes beliebten Agnosticismus. der mit dem selbständigen Werthe der Wissenschaft vollständig aufräumt. Giebt es keine Erkenntniß dessen, was über das Erfahrungsgebiet hinausreicht, und entscheidet hier das Bedürfniß des ethischen Bewußtseins, so hat die Unterdrückung des freien Gedankens gewonnenes Spiel. Denn was das ethische Bewußtsein alles erfordert, das weiß, wenn das selbstständige Erkenntnißvermögen des wissenschaftlichen Verstandes, beseitigt ist, die Kirche am besten oder vielmehr sie allein, und der Kirche steht dann auch das Recht zu, gebührendermaßen gegen diejenigen einzuschreiten, die sich das zu entscheiden anmaßen, worüber die Kirche endgültig entschieden hat.

Inzwischen und bis ein eigentliches praktisches Ketzergericht möglich geworden ist, begnügt sich unser Verfasser mit einem möglichst kräftigen Ausdruck seines sittlichen Abscheus. Man muß sich gegenwärtig halten, daß er die Form von Briefen an v. Hartmann gewählt hat, daß er denselben ausdrücklich seiner Hochachtung versichert, um für die Urbanität des Verfassers im Ausdruck den rechten Maßstab zu gewinnen. Wir geben nur ein Beispiel, das auf S. 12 zu finden ist. Da heißt es: „Wenn ein Nilpferd in einen wohlangelegten, lieblichen Garten hereinbricht und die schönsten, bestgeflegten Triebe und Blumen mit plumpem Fuß rücksichtslos zerstampft, so ist dies nur ein schwaches Bild für die Rücksichtslosigkeit, womit in Ihrer Philosophie die zartesten Gefühle der Menschheit in den Kot getreten werden.“ Das ist doch gewiß kräftig ausgedrückt. Es giebt viel Widerwärtiges; aber etwas was noch widerwärtiger wäre als dieses Zelotenthum mit erkenntnißtheoretischen Allüren, möchte schwer zu finden sein.

Auf die einzelnen positiven Ausführungen des Verfassers einzugehen, können wir uns und dem Leser erlassen; zur Kennzeichnung des Standpunktes ist genug geschehen. Als dem Verfasser

eigenthümlich, könnte man etwa die ſonderbare Meinung von dem chriſtlichen Charakter der Schopenhauer'ſchen Philoſophie anführen, welche er geradezu als „die chriſtlichſte aller Philoſophieen der Neuzeit" bezeichnen zu dürfen glaubt (S. 127), und insbeſondere die Meinung von dem ſittlichen Kerne im Schopenhauer'ſchen Peſſimismus (S. 43 u. ö.). Nimmt man hinzu, daß der Verfaſſer dogmatiſche Anſchauungen darlegt, die unter dem Geſichtspunkte der Kirchenlehre höchſt bedenklich erſcheinen müſſen, über Chriſtologie (S. 132), über die Entſtehung der Dogmen (S. 105), über einen vorweltlichen Sündenfall, Praeexiſtenz und Seelenwanderung zwiſchen der Erde und den Geſtirnen (S. 133 ff.), daß er in der chriſtlichen Lehre ſelber doch keine eigentliche Wahrheit (S. 99. 101. 120), ſondern nur eine hiſtoriſche Singularität erblickt, die man ſo hinnehmen müſſe, weil ſie nun einmal ſo und nicht anders ſei (S. 146): ſo ſieht man an einem lebendigen Beiſpiel, in welche Willkür und Haltloſigkeit eine ſich religionsphiloſophiſch nennende Betrachtungsweiſe verführen muß, die der Philoſophie den Beruf beſtreitet, reine Theorie zu ſein, und ſich damit etwas weiß, daß es auch „Wahrheiten" gebe, die viel mehr ſchaden- als ſegenbringend für die Menſchheit ſeien (S. 148).

Friedenau. **Laſſon.**

---

Phyſiologie*) und Kantianismus, Vortrag von Johannes Rehmke. Eiſenach 1883. 24 Seiten.

Der Verfaſſer hält es für geboten, dieſen zu Eiſenach in der allgemeinen Verſammlung deutſcher Naturforſcher und Aerzte (1882) gehaltenen Vortrag auch den philoſophiſchen Gegnern ſeiner Anſicht zugänglich zu machen; denn er wendet ſich in demſelben gegen den weitverbreiteten Irrthum, daß zwiſchen Phyſiologie und Kantianismus ein Conſenſus herrſche. Unfähig, die „Empfindung" zu erklären, welche er als Affection unſerer Organiſation durch das Ding an ſich beſtimme, glaube der letztere an der Phyſiologie einen Halt zu finden, weil auch dieſe zeige, wie aus unſerer

*) Nicht „Philoſophie", wie es durch ein Verſehen auf dem Titelblatt heißt.

Organisation durch äußere Einwirkungen unsere Empfindungen entstehen. Sie sei deßhalb als „entwickelter oder berichtigter Kantianismus“ begrüßt worden (von Albert Lange) und solle nun nicht mehr bloß als Naturforschung *in* der Welt, sondern zugleich als Philosophie *über* die Welt orientiren. Aber man habe über den verwandten Zügen die Verschiedenheit übersehen. Der Physiologie sei die „Empfindung“ eine bestimmte Bewußtseinserscheinung, dem Kantianismus dagegen niemals Object des Bewußtseins und daher auch nicht mögliches Object der Forschung; die Organisation ferner, von welcher die Physiologie spreche, sei der menschliche Organismus mit seinen Sinnesorganen und dem Gehirn, während sie bei Kant etwas Unbekanntes bleibe; ebenso sei das Afficirende dort wahrnehmbar oder doch verstellbar, hier aber das unverstellbare Ding an sich. Wollte die Physiologie sich als Philosophie kundgeben, so wäre sie eine entschieden materialistische, aber kein Kantianismus; es sei sogar ganz gut denkbar, daß ein und derselbe Mensch als Physiologe Materialist, als Philosoph Kantianer sei.

Wir geben dem Verfasser in der Hauptsache vollkommen Recht: daß der Standpunkt der Physiologie ein ganz andrer sei als der des Kantianismus und daß sie diesem bei seiner Orientirung über die Welt nicht zur Bestätigung dienen könne, da sie als Orientirung in einem bestimmten Weltausschnitt gegenüber der Philosophie etwas ganz Disparates behandle. Für die Physiologie liegen die äußeren Ursachen der Empfindungen ebenfalls im Reich der Erscheinungen, in der Natur; sie ist Naturwissenschaft. Wohl kann sie in gemeinsamer Arbeit mit der Psychologie über die Geschichte unserer Erkenntnisse Auskunft geben helfen; über die Gültigkeit und die Grenzen des Erkennens sagt sie nichts aus, ist also nicht Kritik oder Kantianismus. Dies hat übrigens auch Albert Lange wohl gewußt, welcher, wie gerade aus jenem Abschnitt, in welchem oben citirter Ausspruch sich findet, hervorgeht, der Physiologie der Sinnesorgane nur eine empirische, keine metaphysische Bedeutung zuschreibt (vergl. II, S. 430 u. 431).

Wenn wir nun mit Rehmke darin einverstanden sind, daß die gewissen Analogien entsprungene totale Verwechselung beider

Standpunkte eine unberechtigte iſt, ſo wollen uns doch ſeine eignen Behauptungen nicht immer einleuchten. Zunächſt iſt es nicht richtig, daß Kant „aller Metaphyſik ein Ende gemacht“ habe. Kant hat die dogmatiſche Metaphyſik widerlegt, um durch die Kritik die „Metaphyſik als Wiſſenſchaft“ zu begründen. Daß ferner der Kantianismus „mit dem einen Fuß in der Welt der alten, ſo perhorrescirten Metaphyſik ſtehe“, iſt ein Vorwurf, welcher nach der Anſicht unſerer beſten Kantkenner nicht Kant, ſondern nur ſeine älteſten Interpreten treffen würde. Wenn Kant unſer Erkennen für begrenzt und das Weſen des Bewußtſeins und ſeines Inhalts, wie es an ſich iſt, für unerkennbar erklärt, ſo wird es darin ſein Philoſoph beſſer machen; denn da Alles für unſer Bewußtſein iſt, ſo iſt es ein Satz, der eines Beweiſes weder bedarf noch fähig iſt, daß wir nie wiſſen können, wie etwas ohne unſer Ich oder an ſich iſt. Als ein ſolches Ding an ſich aber bleibt auch für den idealiſtiſchen Monismus mindeſtens der Geiſt ſelbſt zurück. Das Gegentheil dürfte der Verfaſſer ſchwerlich beweiſen können. Von einem „wiſſenſchaftlichen Fehlgriff“ bei Kant kann alſo keine Rede ſein. Schließlich halten wir auch R.'s Darſtellung der Kant'ſchen Lehre von den Factoren der Erkenntniß, namentlich die von der Empfindung nicht für richtig. Doch können wir dieſe Fragen als nebenſächlich für den Zweck des Vortrags übergehen, da derſelbe ſein Hauptziel, wie wir glauben, erreicht hat. —

Freiburg i. Br. Dr. **J. Mainzer.**

---

H. Cohen: Das Princip der Infiniteſimal-Methode und ſeine Geſchichte. Berlin, Dümmler 1883. 162 Seiten.

Weil in der Mathematik mehr als den andern Wiſſenſchaften der Stoff zurücktritt und durch das Denken beherrſcht wird, weil ihr Gedankenbau beſonders reich und fein entwickelt iſt, ſo eignet ſich grade dieſe Wiſſenſchaft, erkenntnißtheoretiſchen und logiſchen Unterſuchungen als Unterlage zu dienen. Hier iſt eine Fundgrube, die noch großer Ausbeutung fähig iſt. Daß außer von Kant noch wenig in dieſer Richtung geleiſtet iſt, liegt wohl darin, daß ein geläufiges mathematiſches und philoſophiſches Denken und genügende

Kenntnisse auf beiden Gebieten nur selten vereinigt gefunden werden. Auch das vorliegende Buch scheint mir an dieser Klippe zu scheitern. Ich will nun die Möglichkeit nicht ganz abweisen, daß vielleicht mein mangelhaftes Verständniß mich an der vollen Würdigung hindert. Dennoch wage ich eine Besprechung in der Meinung, damit vielleicht einen klärenden und dem Verfasser erwünschten Gedankenaustausch herbeizuführen, und weil ich im ungünstigsten Falle durch die Schreibart Cohens entschuldigt zu sein glaube, welche sich keineswegs durch Klarheit auszeichnet und manchmal gradezu unlogisch ist. Einige Stellen mögen davon überzeugen. In 33, S. 28 spricht der Verfasser von der Voraussetzung der intensiven Realität und fährt fort:

„Diese Voraussetzung ist der Sinn der Realität und das Geheimniß des Differentialbegriffs." Also: die Voraussetzung der intensiven Realität ist der Sinn der Realität; was aber ist der Sinn dieses Satzes?

„Galilei's Fallgesetze sind das Prototyp der Naturkräfte" (48, S. 47).

„So entsteht für diesen von der sich begründenden mathematischen Naturwissenschaft gesuchten Geltungswerth der Realität das Infinitesimale" (58, S. 70).

„Auch ist die intensive Größe als Grundsatz zu denken" (68, S. 89).

„Die Realität, wird man genauer zu sagen haben, welche bereits im Punkte der Geometrie ihre Wirksamkeit beginnt, vollendet und erfüllt dieselbe an den Problemen der Materie, die den Gegenstand der Physik bilden" (94, S. 137 u. 138).

Ich vermisse hier das Streben nach Genauigkeit und logischer Unanfechtbarkeit des Ausdrucks, welche allein in Untersuchungen dieser Art dem Gedanken seine Klarheit verbürgen können. Und solche Bürgschaft verdient weit mehr Vertrauen als die, welche Cohen aus dem Einvernehmen mit dem geschichtlichen Gange des Problems entnimmt (S. III). Er irrt in der Meinung, daß zunächst allein die geschichtliche Einsicht eröffnen könne, was als eine logische Voraussetzung der Wissenschaft in Anspruch zu nehmen

ſei (S. IV). Im Gegentheil: jene logiſchen Grundlagen werden wohl immer erſt ſpät entdeckt, nachdem ſchon ein erheblicher Umfang des Wiſſens erreicht iſt. Der geſchichtliche Ausgangspunkt erſcheint vom logiſchen Standpunkte aus meiſtens als etwas Zufälliges.

Ich will nun verſuchen, den Grundgedanken des Verfaſſers in der Kürze wiederzugeben.

Cohen bringt die Realität mit dem Differential in eigenthümliche Verbindung, indem er, wie es ſcheint, an die Anticipationen der Wahrnehmung anknüpft, deren Princip nach Kant iſt: „In allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Größe, d. i. einen Grad.“ Nun iſt das Differential intenſive Größe. Sei z. B. x eine Strecke auf einer Gerade, ſo iſt dx, ihr Differential oder unendlich kleiner Zuwachs, nicht als extenſive Größe, nicht gleichfalls als Strecke zu denken; dies würde auf Widerſprüche führen, und grade dadurch, daß man das Differential durchaus als extenſive Größe gelten laſſen wollte, hat man ſich in die bekannten Schwierigkeiten verwickelt. Nicht die Logik, ſondern die Erkenntnißkritik, welchen Ausdruck der Verfaſſer für „Erkenntnißtheorie“ gebraucht, kann dieſe Schwierigkeiten heben, indem ſie die infinitesimale Zahl als intenſive Größe aufweiſt, welche als ſolche realiſirende Kraft hat: „Sie ſtellt nicht nur die Realitätseinheit dar; ſondern ſie realiſirt als ſolche; ſie verleiht dem Sein in der Qualität die Realität“ (45). „Wenn das Differential die Realität als eine conſtituirende Denkbedingung geltend macht, ſo bezeichnet das Integral das Reale als Gegenſtand“ (99). Das dx iſt alſo etwa als eine in dem Endpunkte von x vereinigte intenſive Größe aufzufaſſen, vergleichbar einer elektriſchen Ladung, als eine Kraft, die Strecke zu vergrößern, wie etwa in der Endknospe eines Zweiges ein Wachsthumsbeſtreben erkennbar iſt. Dieſe Bilder ſind mir beim Leſen des Buches eingefallen; ſie rühren nicht vom Verfaſſer ſelbſt her. Zum Vergleiche ſei ein Satz des Letztern angeführt: „Die Realitätseinheit, welche als ſolche einen abſoluten Punkt ſetzt, aus welchem die Linie hervorgeht, nicht blos in

welche als ihre Grenze die Linie sich zusammendehnt" (68, S. 91), wobei zu bemerken, daß unter Realitätseinheit das Differential zu verstehen ist.

Der Gegensatz von extensiv und intensiv geht auf den von Anschauung und Denken zurück, da die der intensiven Größe entsprechende Qualität eine Kategorie des Denkens ist. Es steht mithin die extensive Größe der Anschauung der intensiven der Empfindung gegenüber. Für jede gegenständliche Erkenntniß müssen die beiden Erkenntnißquellen sich verbinden (21). Das Denkmittel der Realität vermag da einzutreten, wo die Anschauung allein versagt (33); denn diese hat den Charakter der Idealität. Wenn das Infinitesimale der Forderung der Realität gerecht zu werden geeignet sein soll, muß es der Anschauung entzogen sein, wenn anders die Realität eine Bedingung der Erfahrung von Seiten des Denkens zu bedeuten hat (22). Demgemäß wird auch die Continuität von der Anschauung getrennt und dem Denken zugewiesen (42 u. 58).

Es mögen nun meine Bedenken gegen diese Gedanken zum Ausdrucke gelangen. Ich vermisse überall die Beweise. Schon der Uebergang von der Qualität des Urtheils zu der qualitativen Realität und der intensiven Größe bei Kant scheint mir fragwürdig. Jedenfalls kann der Gegensatz von gemeinen und infinitesimalen Zahlen nicht als ein solcher des Extensiven und Intensiven aufgefaßt werden. Es ist hier nicht genügend unterschieden zwischen dem Arithmetischen und dessen Anwendungen auf Geometrie und Mechanik. Die Infinitesimalrechnung ist in ihrem Wesen rein arithmetisch, und zur Definition oder Rechtfertigung ihrer Grundbegriffe darf man nicht auf Geometrie oder Mechanik zurückgehen, wenngleich der geschichtliche Ausgangspunkt in geometrischen und mechanischen Aufgaben gelegen hat. Von dem arithmetischen Probleme des Differentials, das jetzt übrigens wohl nahezu erledigt ist, hat man die Frage wohl zu unterscheiden: welche Eigenschaften müssen an den Raum- und Zeitgrößen vorausgesetzt werden, damit die Differentialrechnung auf Geometrie und Mechanik anwendbar sei? Nun hat der Unterschied von

intenſiver und extenſiver Größe in der reinen Arithmetik keinen Sinn. Auch ſonſt kommt auf ihn wohl in der ganzen Mathematik nichts an. Die Zahl 3 z. B. kann als Maaßzahl für eine Strecke dienen in Bezug auf eine Längeneinheit; ſie kann aber auch als Maaßzahl für eine intenſive Größe dienen, z. B. für eine Lichtſtärke, gemeſſen durch eine Einheitslichtſtärke. Das Rechnen geſchieht in beiden Fällen ganz nach denſelben Geſetzen. Die Zahl 3 iſt alſo weder intenſive noch extenſive Größe, ſondern über dieſen Gegenſatz erhaben. Daſſelbe gilt auch von dem Unendlichkleinen. Cohen würde hierauf vielleicht antworten: Lichtſtärke iſt keine intenſive, ſondern eine extenſive Größe, womit er dem Sprachgebrauch freilich wohl ins Geſicht ſchlagen würde. Ich entnehme dies einer Stelle (110, S. 158), wo der Verfaſſer die extenſive Größe des Reizes der intenſiven der Empfindung gegenüberſtellt. Auch ſonſt gelangt er zu auffallenden Folgerungen. In 102, S. 147 giebt er dem pythagoräiſch anmuthenden Gedanken Raum: „das dx mit ſeinen höheren Ordnungen enthalte den Grund der Möglichkeit einer unbegrenzten Verſchiedenheit der Qualitäten und Dinge“ und „der Unterſchied der Qualität iſt als ein ſolcher der Realität und auf die verſchiedenen Ordnungen des Unendlichkleinen zurückführbar zu denken“. Indem der Verfaſſer die Empfindung dem Differential entſprechen läßt, gelangt er zu dem Ausſpruche (106, S. 153): „Mehr noch als die Anſchauung bietet demnach die Empfindung als eigentliches Fragezeichen der Mathematik ſich dar.“ Im Gegentheil! mit der Empfindung hat die reine Mathematik nichts zu thun.

Das Realiſiren durch das Infiniteſimale ſcheint der Verfaſſer ſo zu denken, daß durch die Stärke des Wachſens, etwa einer Strecke, dieſe erzeugt wird; aber iſt ſie dadurch in höherm Grade real geworden, als ſonſt die Gebilde der Geometrie? Das Objectiviren iſt wohl nicht immer vom Realiſiren deutlich unterſchieden. Objectivität kann man den geometriſchen Gegenſtänden wohl zugeſtehen, aber doch wohl nicht eigentlich Realität, was ja auch Cohen ſelbſt ſagt; aber inwiefern wird hieran dadurch etwas geändert, daß man die Gebilde ſtetig erzeugt denkt? Ich kann

nicht finden, daß das Unendlichkleine mit der Realität einen engern Zusammenhang habe. Ich verstehe auch nicht, wie der Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung so gedeutet oder wie aus ihm geschlossen werden könne, daß die intensive Größe oder das Differential realisire. Cohen nennt (34) die intensive Realität einen eignen Grundsatz, dem es zu verdanken sei, daß die Methoden der Mathematik in gegenseitige Beziehungen treten können. Ist hier jener Kantische Grundsatz der Anticipationen gemeint, oder wie lautet er sonst und wie leistet er, was hier von ihm gerühmt wird? Der Verfasser giebt sich nie die Mühe, diesen so oft erwähnten Grundsatz einmal wörtlich anzuführen.

Was die Grundlegung der Differentialrechnung betrifft, so wird man dazu, glaube ich, auf den Begriff der Grenze im Sinne der Analysis zurückgehn müssen, welchen der Verfasser wohl nur aus Mißverständniß als einen „negativen" herabsetzt. In meinen „Grundlagen der Arithmetik" (S. 72, 1. Anm.) habe ich vor Kurzem angedeutet, wie man dem Differentiale auch bei dieser Art der Begründung eine gewisse Selbständigkeit bewahren könne.

Einzelnes, was mit dem Grundgedanken in keiner näheren Verbindung steht, übergehend, will ich nur noch darin Cohen zustimmen, daß die Erkenntniß nicht als psychischer Vorgang den Gegenstand der Erkenntnißtheorie bildet, und daß demnach Psychologie von Erkenntnißtheorie scharf zu sondern ist.

Jena. **G. Frege.**

---

**Präliminarien zum Versuche einer Philosophie des Gemüths.** Ein Beitrag zur Erkenntnißtheorie von Ferd. Maack. Leipzig bei Mutze 1855. gr. 8°. 110 S.

Wer den Titel dieser Schrift liest, sollte meinen, einen nüchternen wissenschaftlichen Versuch zu finden, welcher dahin geht, auch dem Gefühl seinen berechtigten Antheil bei Bildung einer Weltanschauung methodisch zu wahren. Dem ist aber nicht so. Dies im spiritistischen Verlage erschienene Buch stellt sich als eine in ungenießbarer einseitiger Briefform — die Antworten fehlen stets — und in schlecht, oft incorrect stilisirten Sätzen abgefaßtes,

höchst phantastisches Gerede dar, welches spiritistischen Humbug mit Ideen des „Seelenriechers“ Gust. Jäger zu einem wahrhaft ungeheuerlichen Brei zusammenrührt. Logik und Methode haben daran keinen Antheil, sollen es aber auch nicht nach des Verf.'s eigener Meinung.

Dieser glaubt nämlich sowohl den Monismus als auch den Dualismus durch den „Trialismus“ seiner Theorie des „Thymismus“ (!, von θυμος, Gemüth, nach Maack zu bilden) überwunden zu haben (S. 11—17). An Stelle des cartesianischen Gegensatzes von Geist und Körper müsse die Trias Geist — Seele — Körper treten, was an sich übrigens keine neue Entdeckung ist, wie Verf. meint, obschon die bei ihm beliebte abstruse Art ihrer Ausbeutung freilich nur ihm eignet und noch absonderlicher ist als die bei den Güntherianern stattfindende. Von jenen drei empirisch vorgefundenen Substanzen sei die mittlere, die Seele, das Urprincip und dieselbe müsse als „Allgemein-Seele“ zur Weltseele (S. 20), Gottheit (nach S. 80) erweitert werden. Diese Weltseele gilt unserem Verf., dem Verächter des Identitätsgesetzes, (nach S. 81) für etwas Materiell-Immaterielles. Durch „Abspaltung“ (S. 26) von dieser Weltseele gehen nach Maack auf eine unbegreifliche und nur beschriebene, aber mittels eines mystischen Raumschemas illustrirte Weise aus dem Urgrunde als Individual-Wesen Körper, Seelen und Geister hervor, die Körper als etwas bloß Materielles, die Seelen als etwas der Weltseele Gleichartiges, die Geister als Principien des Selbstbewußtseins (S. 11. 15). „Während sich nun“, so lesen wir auf S. 27, „mit Hülfe der Weltseele aus dieser das geistige Element entwickelte, wurde das Seelische immer mehr zurückgedrängt.“ Und ebenda: „Seit unserer Uebercultur geht Hand in Hand das Wachsthum der Intelligenz, der Vernunft, des Geistes, das Vergehen der Seele. Denn wo der kalte Verstand regiert, wo die kalte Berechnung dominirt, da wird jede Regung der Seele, jedes Aufbäumen des Gemüthes gegen eine des Menschen unwürdige Handlung unterdrückt, bis schließlich der Geist, als winterlicher, eisiger Luftzug, zur völligen Miterstarrung gebracht hat seine Schwester,

die Seele, welche mit dem Bruder ursprünglich als lauwarmes Frühlingslüftchen schlummerte. Sollte also dann wirklich einmal in Zukunft auch der letzte Seelenrest vergeistigt, vereist werden, dann wird vom Menschen das Menschliche genommen und für eine neue zoologische Gattung das Terrain geebnet sein. Finis humanitatis caritatisque." — — — „Da nun die Seele als Weltseele das Primäre, die Ur-Sache, der absolute Grund des Seins ist, so folgt zunächst, daß alles dasjenige, was die Seele erkennt ..... in viel höherem Grade eine absolute Wahrheit sein wird, als das, was der Geist erkennt, der ja nur ein Abspaltungsproduct der Seele ist" (S. 34). „Der Haupt- und Grundsatz meines Ideensystems ... lautet ...: ... Die Seele ist die alleinige Wahrheit" (S. 35). „Eine seelische Wahrheit, eine absolute Naturwahrheit gleicht einem schönen, in allen Farben buntschillernden Schmetterlinge, den, um ihn genauer betrachten zu können, ein stürmischer Knabe, der Geist, erhaschen will. Aber o weh! Als er den Schmetterling nach langer Mühe mit seinen Händen erfaßt hatte, waren eben durch diesen Vorgang des Ergreifens die zarten, glänzenden Schüppchen, die hauchartigen Tinten und Farben des Thierchens zerstört, und der Knabe sah sein thörichtes Vorhaben ein" (Ebd.). [Bei solchen Stellen ahnt man, was dem Verf. an berechtigten Ideen eigentlich durch den Kopf schwirrt, die leider durch völliges Laienthum, durch autodidactische und planlose Studien sowie durch wer weiß welche unseligen persönlichen Einflüsse verzerrt und entstellt sein müssen!]

Der Geruch — [wohl als der fast am wenigsten differenzirte und geistloseste und doch zugleich weit in die Ferne wirkende Sinn] — erscheint dem Verf. als der eigentliche Weltseelensinn und als am geeignetsten dafür, das Absolute zu erfassen; und es ist des Weiteren nach ihm die mit der Weltseelenmutter schon durch ihre wesenhafte Gleichartigkeit in directester Beziehung stehende Seele in uns im Gegensatze zum Körper und Geist dasjenige Princip, welches am besten jenen Rapport der Seelen, welcher von den Körpern unabhängig stattfindet, zu vermitteln vermag (S. 72).

Im siebenten — 25 Druckseiten langen — Briefe schreibt der „gemüthliche" Verf. seiner Freundin — einer Agnes Clausen nach der Widmung —: „Sie werden schon gewiß davon gehört oder gelesen haben, daß viele bedeutende Männer, sei es, daß sie als Gelehrte mit dem Geiste, sei es, daß sie als Künstler mit der Seele etwas Großes leisten wollen, sich zu diesem Behufe — berauschen. Aber nicht in dem vulgären Sinne aus sinnlicher Lust; nein, sondern dadurch, daß sie mehr oder weniger scharfe Narkotika oder Stimulantia irgend welcher Art zu sich nehmen, durch deren Aroma das Band, welches Geist und Körper verbindet, die Seele, chemisch alterirt wird. Durch diese Lockerung wird sowohl der Geist als die Seele zu erhöhter Thätigkeit provocirt."

Ref. ist völlig überzeugt davon, daß Verf. diese Schrift ebenfalls mit Hülfe eines derartigen nicht vulgären Rausches verfaßt hat. Fragt der Leser: „Weshalb alsdann aber nur soviel Sätze über dieselbe?", so antworte ich: Weil dies immer noch der kürzeste Weg war, eine weitere Widerlegung einer die mitgetheilten Sätze enthaltenden Schrift, deren Ideen noch dazu mit fanatischem Eifer zuweilen vorgetragen werden, mit Grund überflüssig erscheinen zu lassen, und weil es überdies nicht unangemessen sein dürfte, dem Leser einen Einblick zu verschaffen in das „Gemüth" der stets noch ihr unheilvolles Wesen treibenden Spiritisten.

Bonn, Juli 1885. **J. Witte.**

J. J. Rousseau's Religionsphilosophie. Unter Benutzung bisher nicht veröffentlichter Quellen von Charles Borgeaud, Dr. phil. Genève H. Georgs Verlag. Leipzig, Gustav Fock. 1883. S. 168.

Die vorliegende Schrift verdient in vielfacher Beziehung unsre Anerkennung. Sie ruht auf einer umfassenden Lektüre der Werke Rousseau's und ist insofern besonders werthvoll, als sie ein Manuskript der Confessions und des Contrat social berücksichtigt, das vor kurzem die Genfer Bibliothek von Frau Streckeisen-Moulton geerbt hat. — Die Darstellung Borgeaud's kommt nun zu dem zwiefachen Ergebniß, daß für Rousseau die Quelle der religiösen Erkenntniß nicht der Verstand, sondern das sittliche Gefühl war,

oder, wie der Verfasser es auch bezeichnet, nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft, und daß ferner seine religiöse Erkenntniß eine christliche gewesen ist. In erster Beziehung sei er Vorläufer Kant's, in zweiter ein Vorläufer Jacobi's und Schleiermacher's gewesen. Der ersten Behauptung stimmen wir bei und glauben, daß der Verfasser den Beweis für dieselbe erbracht hat. Nicht aber der zweiten. Rousseau war ein tapfrer Bestreiter des Materialismus, ein begeisterter Idealist, er glaubte an das Walten des persönlichen Gottes, an eine Fortsetzung unseres Lebens über das irdische Dasein hinaus. Er hat sich in begeisterten Worten über die Person Jesu Christi ausgesprochen und sich zustimmend zum protestantischen Prinzip freier Forschung bekannt. Das sind gewiß Erkenntnisse, die wir als Früchte christlichen Denkens ansehen müssen. Und insofern steht allerdings Rousseau auf christlichem Boden. Aber insofern stand auch der Deismus und Rationalismus auf demselben. Dagegen das Christenthum als Religion der Versöhnung und Erlösung, die Werthschätzung Christi als des bleibenden Mittlers dieser Religion war Rousseau nicht bloß fremd, sondern stand im Widerspruch zu seinem Optimismus in der Beurtheilung der menschlichen Natur. Wir weisen sodann auf das Capitel über die Religion civile im Contrat social hin, in dem das Christenthum als dem Staatsinteresse wenig förderlich erscheint. Hier heißt es unter anderm: Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance. L'esprit du christianisme est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'en émeuvent guères: cette courte vie a trop peu de prix pour eux. Es ist doch sehr willkürlich, wenn der Verfasser diese Erörterungen dadurch in ihrem Werth als Erkenntnißquelle herabsetzt, daß er meint, Rousseau habe sie nicht kaltblütig und nach reifer Ueberlegung geschrieben (S. 124/5). — Ebenso wenig ist es dem Verfasser gelungen, Rousseau gegen den Vorwurf der Intoleranz zu schützen. Bekanntlich sollen im Idealstaat des Philosophen gewisse Dogmen — der Glaube an das Dasein Gottes, an die Vergeltung in einem Jenseits, die Anerkennung der Heilig-

keit des geſellſchaftlichen Vertrags und der Geſetze, die Toleranz — unbedingte Geltung für alle Bürger haben. Wer ſie nicht anerkennt, wird verbannt. Dann fährt Rouſſeau fort: Si quelqu'un après avoir reconnu ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort, il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. Nur dieſen letzten Satz findet der Verfaſſer anſtößig und ſucht ſeinen Clienten dadurch zu retten, daß er erklärt: „Wir denken, er habe, nachdem er von Verbannung geſprochen, eines ſtärkeren Ausdrucks bedurft und — eben abgerundet“ (S. 115). Die Gedanken einer vom Staat als ſolchem auferlegten Religion ſucht Borgeaud dadurch zu beſeitigen, daß er behauptet: „Wir ſind überzeugt, Rouſſeau habe hier dem Worte „dogmes“ nicht die Bedeutung formulirter Glaubensartikel einer Religion beigemeſſen, ſondern praktiſcher Grundſätze, die dem Souverain für die Handlungen ſeiner Unterthanen bürgen ſollen“ (S. 113). Es iſt ſehr zu bedauern, daß der treffliche und ſorgſame Verfaſſer ſo für ſeinen Helden eingenommen iſt, daß unwillkürlich dem Hiſtoriker die Feder entfällt, und der Apologet ſie aufnimmt. Wie wenig übrigens im Rouſſeau'ſchen Idealſtaat der Toleranz Raum gegeben war, dafür legt unwiderleglich Zeugniß ab, daß freilich alle Kulte in demſelben zugelaſſen ſind, ſoweit ſie mit der bürgerlichen Religion im Einklang ſtehen, daß aber niemand geduldet wird, der die Zuſtimmung zu ſeinem Glauben als eine Pflicht anſieht, deren Unterlaſſung eine Verſchuldung vor Gott in ſich ſchließt: Un article nécessaire et indispensable dans la profession de foi civile est donc celuici: „Je ne crois point, que personne soit coupable devant Dieu pour n'avoir pas pensé comme moi dans son culte“. Der Verfaſſer ſollte nicht leugnen, daß Rouſſeau aus einer wohl begründeten Angſt vor dem Fanatismus religiöſer Intoleranz ſelbſt von dieſem Fanatismus ergriffen wurde.

Königsberg i. Pr. B. Jacoby.

C. Lülmann: Ueber den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza. Jena, Frommann, 1884. 8°. 46 S.

Dieſe überaus einfach und klar geſchriebene Abhandlung, die ſich beſonders auch durch ihre heutzutage nicht immer zu treffende Pietät gegenüber dem zu kritiſirenden Philoſophen auszeichnet (vgl. S. 13 f.), weist die Widerſprüche im Begriff des amor intellectualis ziemlich überzeugend nach. Der letztere reſultirt nach Spinoza aus der nothwendig mit Freude verknüpften acquiescentia in se ipso, ſobald die der letztern zu Grunde liegende Betrachtung der eigenen Macht ſich mittels der intellectuellen Anſchauung zur Gotteserkenntniß verklärt (S. 11). Dem ſteht nun nach dem Verf. Folgendes entgegen: 1) Die endlichen Intellecte können nur in ihrer zuſammengefaßten Einheit eine adäquate Idee von der Subſtanz haben, nicht jeder einzelne für ſich (S. 21), da der Geiſt weder als idea corporis noch als idea ideae mehr umfaſſen kann, als der Körper in ſich enthält (S. 15); folglich kann es auch der Geiſt nur bis zur acquiescentia in se ipso, nicht bis zum amor Dei bringen (S. 27). 2) Zum Begriff der Freude gehört das Merkmal des Uebergangs von geringerer zu höherer Stufe, welches auf der höchſten Stufe, die der menſchliche Geiſt erringen kann, keinen Sinn mehr hat (S. 22 f.), zum Begriff der Liebe das Merkmal der causa externa, welches bei dem im Menſchen ſich ſelber liebenden Gotte gleichfalls fehlt (S. 25). 3) Es beſteht ein Widerſpruch zwiſchen dem nicht liebenden Gott als der natura naturans und dem liebenden als der natura naturata, indeß doch der eine vom andern nicht zu trennen iſt (S. 26). So kann denn der oberſte Begriff des ſpinoziſtiſchen Syſtemes aus dieſem ſelbſt heraus gar nicht begründet, ſondern nur aus der Denkweiſe des Philoſophen erklärt werden, in welcher ſich mit dem rationaliſtiſch-naturaliſtiſchem Pantheismus eine individualiſtiſche Myſtik vereinigt (S. 36 ff.); nur ſo läßt ſich auch der Widerſpruch erklären, welcher darin liegt, daß Spinoza einerſeits einem jeden Menſchengeiſt in gleichem Maße, andrerſeits nur den Weiſen, u. zw. in verſchiedenem Grade, den amor intellectualis zuſchreibt (S. 30 ff.). — Unrichtig iſt in dieſem Gedankengang die auch von Andern

begangene Verwechslung zwiſchen einer vollſtändigen Erkenntniß Gottes und deſſen adäquater Idee, welche letztere Spinoza dem Menſchengeiſte zuſchreibt. Eine Idee kann adäquat und dennoch unvollſtändig ſein; denn ſie enthält nach Eth. II, def. 4 nur alle Eigenſchaften oder innerlichen Denominationen einer wahren Idee, nicht alle Eigenſchaften des Objectes ſelbſt; ſelbſtverſtändlich aber deckt ſich die Wahrheit nicht nothwendig mit der Vollſtändigkeit. — Mit Unrecht ferner behauptet der Verf., es mangle an Evidenz, warum das viele Gemeinſame, das wir nach Spinoza adäquat begreifen, von ihm gerade nur unter die beiden bekannten Attribute ſubſumirt werde (S. 17 f.). Gerade hierin iſt ja nicht nur der Einfluß Descartes (S. 18), ſondern viel mehr noch das Hinausſtreben über dieſen erſichtlich. Spinoza möchte um jeden Preis die Dinge unter der Form der Ewigkeit erkennen, gelangt aber, von der ſachlichen Unmöglichkeit abgeſehn, nicht dazu, weil er beſtändig ratio und causa, Modificationen und Dinge verwechſelt. Sein vergebliches Streben iſt es, die Zeit überhaupt und mit ihr die Bewegung aus der Welt zu eliminiren, nicht nur, wie Descartes es gethan, die ſubjective Zeit. So wird aber die mechaniſche Naturanſchauung Descartes' bei Spinoza nothwendig zur geometriſchen, nach dem Worte Leibnizens, daß die Mechanik ſei geometria ad motum applicata. Es bleiben ſomit nothwendig und evident Denken und Ausdehnung allein zurück, als Subject und Object der denkenden Naturbetrachtung. Der Widerſpruch zwiſchen der Auffaſſung der Dinge unter der Form der Zeit und derjenigen unter der Form der Ewigkeit, zwiſchen causa und ratio, res und modus, findet ſich am prägnanteſten gerade im Begriff des amor intellectualis wieder, welcher dem ſtrengen Syſteme nach nur die ebenſo gewaltſame als vergebliche Reduction eines Gefühls auf den Verſtand bedeutet, indeß der Myſtiker Spinoza mit dieſem Worte etwas bezeichnen will, das höher iſt denn alle Vernunft. — Wenn der Verf. S. 3 aus ſeiner Betrachtung u. a. auch die Cogitata metaphysica ausſchließt, ſo iſt dies natürlich, unrichtig dagegen die Begründung; auch nach L. Meyer hat Spinoza in jener Schrift nicht nur „meras Cartesii sententias"

wiedergegeben, sondern, wie jeder Blick darein lehrt, auch „quaedam de suis“ beigefügt.

Basel. Dr. Hans Heußler.

---

Heinrich Lisco: Die Geschichtsphilosophie Schelling's 1792—1809. Inaugural-Dissertation. Jena, Hoßfeldt, 1884. 8°. 63 S.

Verf. hat uns mit seiner Schrift eine große Freude gemacht. Er hat es in anerkennenswerther Weise verstanden, mit der eigenen Persönlichkeit zurückzuhalten und uns die geschichtsphilosophischen Gedanken Schelling's innerhalb der verschiedenen Perioden mit möglichster Objectivität in ihrer historischen Reihenfolge darzulegen, von der ersten Unterscheidung an zwischen der sinnlichen und der intelligibeln Natur des Menschen, zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, bis an die Schwelle, wo nach langer Pause dann die positive Philosophie einsetzt. Einige wenige Unklarheiten im logischen Zusammenhang sind auf das Original selber zurückzuführen; wie jeder weiß, der sich eingehend mit Schelling beschäftigt hat, läßt derselbe sich von seinen genialen Gedanken nur zu oft derart hinreißen, daß er dabei die elementarsten Rücksichten auf die Leser außer Acht läßt; wenn er von „Seele“ spricht, meint er gar oft etwas anderes als der unbefangene Leser; wenn er ein „aber“ bringt, soll man häufig ein „denn“ darunter verstehn. Ganz einverstanden sind wir mit dem Verf. in der Grundauffassung, die er von Schelling hat, daß nämlich eine unleugbare Constanz in seiner Entwicklung stattgefunden habe, eine Constanz allerdings mehr „in beharrenden Problemen, als in durchgehenden Lösungen“.

Basel. Dr. Hans Heußler.

---

Paul von Gizycki: Einleitende Bemerkungen zu einer Untersuchung über den Werth der Naturphilosophie des Epikur. Berlin, 1884. R. Gaertners Verlag. 26 S. 4°.

Der Verf. will hier nur einzelne Bemerkungen über die Methode machen, welche nach seiner Meinung allein eine gerechte Beurtheilung der epikureischen Physik ermöglicht. Er weist darum zunächst im § 1 die „subjektive Darstellung“ der Geschichte der Philosophie zurück. In Deutschland, meint er, habe man die

Philoſophie der Alten meiſt von irgend einem metaphyſiſchen Standpunkte dargeſtellt, und die natürliche Folge davon ſei geweſen, daß Epikur, der auf einem mehr empiriſchen Standpunkte ſtehe, eine geringſchätzige Behandlung oder directe Verurtheilung erfahren habe. Nachdem hierfür zunächſt einige Belege aus den Darſtellungen Hegel's und Ritter's beigebracht ſind, erfolgt eine ſcharfe Polemik gegen Zeller, der hier ausnahmslos „Herr Zeller" genannt wird. Der Verf. weiſt nämlich bei Zeller eine unhaltbare Deutung einer Lucrezſtelle (II, 991 ff.) nach und ſucht dann den Vorwurf ungerechter Beurtheilung, zu welchem ihm Zellers Bemerkungen über Epikurs Lehre von der Größe der Sonne Anlaß geben, ausführlicher zu begründen, indem er darauf hinweiſt, daß die Naturphiloſophie des Plato und Ariſtoteles von Verkehrtheiten ſo wenig frei ſei wie die epikureiſche und ſtoiſche. Indeſſen dürften die angeführten Verkehrtheiten der anderen mit jener von Zeller gerügten Verkehrtheit Epikurs doch kaum auf gleiche Stufe zu ſtellen ſein, und am allerwenigſten dürfte die vielbeſprochene platoniſche Stelle Timaeus 35 hierher gehören, die übrigens ſchon Plotin (Enn. IV, 2 u. IV, 3) im weſentlichen ganz richtig interpretirt hat. In einem zweiten Paragraphen werden dann die Erforderniſſe einer objectiven Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie auseinandergeſetzt. Dazu rechnet nun der Verf. außer einer gründlichen Belehrung über die jedesmaligen Zeit- und Ortsverhältniſſe, die äußeren ſowohl, als die das geiſtige Leben charakteriſirenden, eine kritiſche Darſtellung des jedesmaligen Lebensganges und eine Darſtellung der Lehre, welche in nichts anderem als in einer gewiſſenhaften, den vom Autor ſelbſt gebotenen Zuſammenhang aufzeigenden Inhaltsangabe der einzelnen Schriften beſteht. Außer dem Vorzuge der Objectivität verſpricht ſich der Verf. hiervon noch eine Reihe anderer Vorzüge, nämlich größere Vollſtändigkeit der Ueberſicht, eine reizvollere, den Character des Originals bewahrende Diktion und namentlich die Vermeidung gewiſſer verbreiteter Fehler. Zu dieſen gehören ſeiner Meinung nach die ſynthetiſche und analytiſche Fortbildung des behandelten Syſtems, das Specialiſiren und Generaliſiren des Ueberlieferten,

die Anwendung moderner Terminologie, der Mißbrauch von Bildern, Vergleichen und Parallelen, die Betonung der Nothwendigkeit des Geſchehenen und die Geſchichtskonſtruction. Statt der bisherigen Beurtheilungen des Werthes aber, die mehr oder weniger ſubjektiv waren, ſoll auf die objective Darſtellung einer Lehre auch eine objektive Kritik derſelben folgen, die keine andere ſein kann als die Kritik der Geſchichte ſelbſt, d. h. eine Verfolgung der jedesmal vorgetragenen Gedanken in ihrer geſchichtlichen Fortentwickelung.

Unleugbar liegt in den Ausführungen des Verf. inſofern viel Wahres, als er einerſeits eine Reihe von Fehlern hervorhebt, zu denen die bisher bevorzugte Darſtellungsweiſe in der That vielfach verführt hat und noch immer verführt, und andererſeits mit großer Beſtimmtheit eine Aufgabe erfaßt und kennzeichnet, welche für die meiſten der großen Philoſophen noch einer genügenden Löſung harrt. Nur wird man ihm nicht zuſtimmen können, wenn er dieſe Aufgabe ſchlechthin als die Aufgabe hinſtellt und jene andere, über welche ſich Zeller (Geſch. d. gr. Ph., 4. Aufl., Th. 1, S. 12 ff.) ſo beredt verbreitet, neben ihr gar nicht mehr als berechtigt, geſchweige denn als eine höhere anerkennt, — und ferner nicht zuſtimmen können, wenn er alle jene im letzten Theile ſo wirkungsvoll grappirten Vorwürfe, wie es den Anſchein hat, auch z. B. auf Zeller ausdehnen möchte. Für manche der modernſten Einzelforſchungen auf dem Gebiete der alten Philoſophie ſind die ſchlimmſten derſelben allerdings nur zu zutreffend. Im Uebrigen ſcheint der Verf., der auch in einem bemerkenswerthen Grade das Talent beſitzt, klar, einfach und gedrungen zu ſchreiben, ganz der Mann zu ſein, die von ihm charakteriſirte Aufgabe für die Philoſophie Epikurs in dankenswerther Weiſe zu löſen.

Hannover. Dr. H. von Kleiſt.

# Neu eingegangene Schriften.

Bastian, A., Religions-Philosophische Probleme auf dem Forschungsfelde Buddhistischer Psychologie. Berlin, A. Asher & Co.
Bénard, la philosophie ancienne. 1ère partie. Paris, Felix Alcan.
Bertling, Dr. O., Die Erkennbarkeit Gottes. Leipzig, J. C. Hinrichs.
Biedermann, Gustav, Philosophie der Geschichte. Leipzig, G. Freitag.
Bierendempfel, G., Descartus als Gegner des Sensualismus und Materialismus. Wolfenbüttel, Jul. Zwißler.
Brasch, Dr. M., Die Klassiker der Philosophie. Lfg. 10—15. Leipzig, Greßner & Schramm.
Bullinger, A., Zu Aristoteles Auslehre. München, Th. Ackermann.
— — —, Hegels Lehre vom Widerspruch. Mißverständnissen gegenüber vertheidigt. Dillingen.
Caird, Ed., The social philosophy and religion of Comte Glasgow. James Maclehose & sons.
Cathrein V., Die Sittenlehre des Darwinismus. Freiburg i/Br., Herder'sche Verlagshandlung.
Cerotti, P., Considerazioni sopra il systema generale dello spirito a circa il systema della natura. Torino, Ermanno Loescher.
— — —, Proposta diriforma sociale — Considerazoni generali circa la caratteristica spiritualita dell' Italia — Introduzione alla coltura generale. Torino, Ermanno Loescher.
Cesca, Dr. G., l'origine del principio di causalita. Verona e Padova. Drucker e Tedeschi.
Dieterich, Dr. K., Grundzüge der Metaphysik. Freiberg i. B., J. C. B. Mohr.
Dreher, Dr. E., Über den Begriff der Kraft mit Berücksichtigung des Gesetzes von der Erhaltung der Kräfte. Berlin, F. Dümmler's Verlag.
Drobisch, M. W., Kant's Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff. Hamburg, L. Voß.
Ebbinghaus, H., Ueber das Gedächtniß. Leipzig, Duncker & Humblot.
Eucken, Prof. Dr. R., Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens im Bewußtsein und That der Menschheit. Leipzig, Veit & Co.
Faust, Dr. jun., Die Erlösung oder Ende gut, Alles gut. Metaphysisches Weltendrama in fünf Akten. Quedlinburg, Chr. Fr. Vieweg's Buchh.
Forster, A., Studien zur Entwicklungsgeschichte des Sonnensystems. Stuttgart, J. B. Metzler'sche Buchhandlung.
Funk-Brentano, Th., Les principes de la découverte. Leipzig, Duncker & Humblot.
Geddes, Patr., an analysis of the principles of economics (Part. I) London, Williams & Norgate.
Geppert, Dr. J., Die Gasanalyse und ihre physiologische Anwendung nach verbesserten Methoden. Berlin, Aug. Hirschwald.
Guggenheim, Dr. M., Die Lehre vom aprioriischen Wissen in ihrer Bedeutung für die Entwickelung der Ethik und Erkenntnißtheorie in der Sokratisch-Platonischen Philosophie. Berlin, F. Dümmler's Verlag.
Hardy, Dr. E., Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie I. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung.
Harms, Dr. Fr., Metaphysik. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. H. Wiese. Breslau, L. Köhler's Hofbuchhandlung.
— — —, Methode des akademischen Studiums. A. d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers herausgegeben v. Dr. H. Wiese. Leipzig, Th. Grieben's Verlag.

Hirschfeld, Dr. H., Das Buch Al-Chazari aus dem Arabischen des Abu-L-Hasan Sehuda Hallewi übersetzt. Breslau, W. Koebner.
Hontschik, Ad., Menschenreichkunde. Wien, Carl Gerold's Sohn.
Knoller, Dr. L., Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie. Breslau, W. Koebner.
Koch, Dr. J. L. A., Grundriß der Philosophie. Göppingen, Erwin Herwig.
Lioy, Prof. O., Die Philosophie des Rechts. Nach d. zweiten Aufl. des Originals übersetzt von Dr. M. di Martino. Berlin, R. L. Prager.
Lipps, Dr. Th., Psychologische Studien. Heidelberg, Gg. Weiß.
Lipsius, R. A., Philosophie und Religion. Leipzig, J. A. Barth.
Maack, J., Präliminarien zum Versuch einer Philosophie des Gemüths. Leipzig, Oswald Mutze.
McCosh O, Jaw., Herbert Spencer's philosophy as culminated in his ethics.
Mollat, Dr. G., Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Leipzig, J. H. Robolsky.
Martin, B. R., Karl Christ. Friedr. Krauses Leben, Lehre und Bedeutung. Leipzig, Otto Heinrichs.
Martineau, Jam., Types of ethical theory. 2 vol. Oxford, Clarendon Press.
Masci, F., Coscienza volonta libertà. Lanciano, R. Carabea.
Meinong, Prof. Dr. A., Ueber philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik. Wien, Alfr. Hölder.
Müller, Moritz sen., Ueber „berechtigte Kerne". Pforzheim, G. Delfs.
Naumann, A., Spencer wider Kant. Hamburg, Grafius & Möller.
Orthodoxismus, Der, vor der Wissenschaft. Hamburg, Koenig & Schulz.
Parrisius, Ed., Zerstreute Schriften. II. Th. Berlin u. Leipzig, Osc. Parrisius.
Perrin, R. S., The religion of philosophy. London, Williams & Norgate.
Romundt, Dr. H., Grundlegung der Reform der Philosophie. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbh.
Rosenberger, Dr. F., Ueber die Genesis wissenschaftlicher Entdeckungen und Erfindungen. Braunschweig, Fr. Vieweg & Sohn.
Rothenbücher, Dr. A., Der Philosoph für die Welt. Cottbus, B. Jäger.
Royce, Ph. D. J., the religious aspect of philosophy. Boston, Houghton Mifflin and Co.
Salter, W. M., Die Religion der Moral. Übersetzt von G. v. Gizycki. Leipzig, Wilh. Friedrich.
Salvadori, Prof. Dr. C., la sociologia esposta nelle sue leggi fondamentali. Udine, tipografia di Marco Bardusco.
Scheffler, Dr. H., Die Welt nach menschlicher Auffassung. Leipzig, Fr. Foerster.
Schmidt, P. V., libellus historico-criticus. Leipzig, Georg Böhme.
Schwertschlager, Prof. Dr. J., Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Altertums und des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung auf Urzeugung (Progamm des bischöfl. Lyceums zu Eichstätt).
Scotus novanticus, Ethica or the ethics of reason. London, Williams & Norgate.
Simon, Dr. M., Die Elemente der Arithmetik als Vorbereitung auf die Funktionentheorie. Straßburg, R. Schultz & Co.
Sinnett, A. P., Die Esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus. Leipzig, J. C. Hinrichs.
Spir, A., Gesammelte Schriften. Bd. III. IV. Leipzig, J. G. Findel.
Starcke, Dr. C. N., Ludwig Feuerbach. Stuttgart, Jerd. Enke.
Stern, Dr. M. L., Philosophischer und naturwissenschaftlicher Monismus. Leipzig, Th. Grieben's Verlag.
Stöhr, Dr. A., Replik gegen Witte. Wien, Toeplitz & Deuticke.
Stüven, H., Darstellung und Kritik der Grundsätze des Materialismus. Hamburg, Herm. Seippel.

Svoboda, Dr. A., Kritiſche Geſchichte der Ideale. I. 1—3. Leipzig, Th. Grieben's Verlag.

Tarantino, G., saggi filosofici. Napoli, stab. tipografico del. prof. V. Morano.

Urkunde der Wiſſenſchaft. Berlin, Jul. Bohne.

Vorträge, philoſophiſche. N. F. Heft 8. Ueber die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwickelung der chriſtlichen Speculation. Von Prof. Dr. Michelis. — Ueber den Begriff der unbewußten Vorſtellung. Von Dr. A. von Heydebreck. — Nebſt der dabei ſtattgehabten Discuſſion. Halle a S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

— — —, N. F. Heft 9. J. H. von Kirchmann als Philoſoph. Vorträge von Dr. Laſſon, Univerſitätsprofeſſor, und Meineke, Stadtgerichtsrath a. D. Halle a/S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

— — —, N. F. Heft 10. Der Satz vom Widerſpruch. Von Dr. A. Laſſon, Prof. an der Univerſität Berlin. Halle a/S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

Weckeſſer, Dr. A., Der empiriſche Peſſimismus. Bonn, C. Georgi.

Widemann, P. H., Erkennen und Sein. Karlsruhe, H. Reuther.

ferner:

la filosofia delle scuole italiane. Rivita bimestrale. Diretta da Terenzio Mamiani. vol. XXX. Disp. 3ª.
vol. XXXI. Disp. 1ª. 3ª.

Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paraissont tous les mois. Diregée par Th. Ribot. 1885. Nr. 1—9.

Wochenſchrift für klaſſiſche Philologie. Unter Mitwirkung von Georg Andreſen und Hermann Heller herausgegeben von Wilhelm Hirſchfelder. 1885. Nr. 1—37.

---

# Bibliographie.

Adam, C. E., Essai sur le jugement esthétique. Paris, 1885. 8°. 255 pp. 5 ℳ

Ardigo. Rbt., La morale dei positivisti. Relatività della logica umana: Le coscienze vecchie e le idee nuove. Empirismo e scienza. Padova. 1885. 8°. 455 pp. 6 ℳ

Arnold, E., The Secret of Death. London, 1885. 8°. 9 ℳ

Aſher, Dv., Das Endergebniß der Schopenhauer'ſchen Philoſophie in ſeiner Uebereinſtimmung mit einer der älteſten Religionen. Leipzig, 1884. Arnold. 8°. 100 pp. 2 ℳ

Baſtian, A., Religions-philoſophiſche Probleme auf dem Forſchungsfelde buddhiſtiſcher Pſychologie und der vergleichenden Mythologie. In 2 Abthlgn. Berlin, 1884. Aſher & Co. 8°. X, 190, 111 pp. 9 ℳ

Beaussire, E., Les principes de la morale. Paris, 1885. 8°. 307 pp. 5 ℳ

Benoit, D., Ma cité antichrétienne au 19e siècle. I. Les erreurs modernes. 2 vol. Paris, 1885. 18°. XVII, 511, 670 pp. 8 ℳ

Bertling, O., Die Erkennbarkeit Gottes. Grundlinien einer philoſophiſchen Apologie des chriſtlichen Glaubens. Leipzig, 1885. Hinrich's Verl. 8°. II. 90 pp. 1 ℳ 80 ₰

Beſtmann, H. J., Geſchichte der chriſtlichen Sitte. II. Tl.: Die katholiſche Sitte der alten Kirche. 2. Lfg. Nördlingen, 1884. Beck. 8°. X u. p. 129—711. 10 ℳ 20 ₰

Beyda, H. F. Thdr., Das Sein und das Werden. Bonn, 1885. [Stuttgart, Metzler's Verl.] 8°. III, 180 pp. 3 ℳ 60 ₰

Biedermann, Gst., Philosophie der Geschichte. Prag, 1884. [Leipzig, Freytag.] 8°. LI, 386 pp. 10 ℳ

Böhme, Jac., Sein Leben und seine theosophischen Werke in geordneterem Auszuge mit Einleitungen und Erläuterungen. Allen Christgläubigen dargeboten durch Johs. Claaßen. I. Bd. Einführung in Jac. Böhme. Stuttgart, 1885. J. F. Steinkopf. 8°. LXVIII, 256 pp. 3 ℳ
Soll in 3 Bdn. erscheinen.

Bosanquet, B., Knowledge and Reality. London, 1885. 8°. 322 pp. 10 ℳ 80 ₰

Brasch, Mr., Die Klassiker der Philosophie. Von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Eine gemeinfaßliche historische Darstellung ihrer Weltanschauung, nebst einer Auswahl aus ihren Schriften. 2.—35. Lfg. Leipzig, 1884. Greßner & Schramm. 8°. p. 49—1664. Mit Porträts (eingedr. Holzschn.) Jede Lfg. 50 ₰

Bruining, A., Moderne Mystiek. Leiden. 1885. 8°. IV, 100 pp. 3 ℳ 10 ₰

Bullinger, Ant., Hegels Lehre vom Widerspruch, Mißverständnissen gegenüber verteidigt. Mit einem den alten Aristoteles und moderne Aristoteles-Interpreten betreffenden Vorwort. Dillingen, 1884. [München, Th. Ackermann.] 8°. 47 pp. 1 ℳ

Burk, C., Geschichte der christlichen Kirche bis zu ihrer Pflanzung auf deutschem Boden. Stuttgart, 1885. Krabbe. 8°. VIII, 337 pp. 4 ℳ

Caird, E., The social Philosophy and Religion of Comte. London, 1885. 8°. 262 pp. 6 ℳ

Cámara, T., Conferencias acerca de las relaciones entre la razón humana y la fe católica. Madrid, 1885. 8°. 200 pp. 3 ℳ

Ceretti, Pt., Considerazioni sopra il systema generale dello spirito e circa il systema della natura entro i limiti della riflessione. Torino, 1885. 8°. XVI, 252 pp. 4 ℳ 50 ₰

Cesca, G., La dottrina Kantiana dell' a-priori. Verona, 1885. 8°. VIII, 260 pp. 5 ℳ

Cicchitti-Suriani, F., La religione nella scienza e la tirannide della coscienza. Roma, 1885. 16°. XLIII, 538 pp. 5 ℳ

Clarke, H. J., The fundamental Science. London, 1885. 8°. 270 pp. 12 ℳ 50 ₰

Colantuoni, R., La parola, scienza ed arte, ossia processo psicologico, etico ed estetico nell' uomo. Vol. I. Napoli, 1884. 16°. 202 pp. 2 ℳ 70 ₰

Commer, C., System der Philosophie. III. Abth. Paderborn, 1885. F. Schöningh. 8°. IV, 207 pp. 3 ℳ 20 ₰

Cox, S., Expositions. London, 1885. 8°. 470 pp. 9 ℳ

Crozier, J. B., Civilisation and Progress, being the Outlines of a new System of political, religious and social Philosophy. London, 1885. 8°. 440 pp. 16 ₰ 75 ₰

Crookshank, C. H., History of Methodism in Ireland. Vol. I. Wesley and his Times. Belfort, 1885. 8°. 496 pp. 7 ℳ 20 ₰

Dahoney, E. L., Man, his Origin, Nature, and Destiny. St. Louis, 1885. 12°. 370 pp. 9 ℳ

Davidson, W. L., The Logic of Definition explained and applied. London, 1885. 8°. 360 pp. 7 ℳ 20 ₰

Dawson, W. L., Logic of Definition, explained. London, 1885. 12°. 7 ℳ 20 ₰

Delanne, G., Le Spiritisme devant la science. Paris, 1885. 18°. 472 pp. 3 ℳ 50 ₰

Dieterich, Kr., Grundzüge der Methaphysik. Freiburg i/Br., 1884. Mohr. 8°. VIII, 85 pp. 1 ℳ 50 ₰

Dreher, Eug., Ueber den Begriff der Kraft mit Berücksichtigung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft. Berlin, 1885. Dümmler's Verl. 8°. 47 pp. 1 ℳ

Drobisch, M. W., Kant's Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff. Hamburg, 1884. Voß. 8°. V, 53 pp. 2 ℳ

Ebbinghaus, Hm., Ueber das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie. Leipzig, 1885. Duncker & Humblot. 8°. IX, 169 pp. 4 ℳ

Engel, Mr., Die Lösung der Paradiesfrage. Leipzig, 1885. P. Schulze. 8°. XII, 195 pp. 4 ℳ

Ethica, or the Ethics of Reason. By Scotus Novanticus. London, 1885. 8°. 7 ℳ 20 ₰

Eucken, Rdf., Prolegomena über die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und That der Menschheit. Leipzig, 1885. Veit & Co. 8°. V, 114 pp. 3 ℳ

Everett, C. C., Fichte's Science of Knowledge. Chicago, 1884. 16°. 7 ℳ 80 ₰

Finlayson, T. C., Biological Religion. An Essay on Criticism of Professor Drummonds Natural Law in the Spiritual World. Manchester, 1885. 8°. 110 pp. 2 ℳ 40 ₰

Flügel, O., Das Seelenleben der Tiere. Langensalza, 1884. Beyer & Söhne. 8°. 135 pp. 2 ℳ 25 ₰

Franck, A., Essais de critique philosophique. Paris, 1884. 18°. XVII, 347 pp. 3 ℳ 50 ₰

Franck, R., Die christliche Wahrheit, für das Verständniß der Gegenwart dargestellt in Vorträgen. Berlin, 1884. Wiegandt & Grieben. 8°. V, 411 pp. 4 ℳ

Fremantle, W. H., The World as the Subject of Redemption. London. 1885. 8°. 456 pp. 16 ℳ 80 ₰

Funck-Brentano, Th., Les principes de la découverte. Réponses à une question de l'Académie des sciences de Berlin. Luxembourg. 1885. Leipzig, Duncker & Humblot. 8°. VI, 267 pp. 3 ℳ

Funcke, O., Die Welt des Glaubens und die Alltagswelt. Dargelegt nach den Fußtapfen Abrahams. Bremen, 1885. Müller. 8°. XVI, 411 pp. 3 ℳ

Galloway, W., Dissertations on the Philosophy of the Creation and the first ten Chapters of Genesis, allegorised in Mythology. Edinburgh, 1885. 8°. 678 pp. 15 ℳ

Gallwitz, Hs., Das Evangelium eines Empiristen. Gotha, 1885. F. A. Perthes. 8°. V, 108 pp. 2 ℳ

Garriga y Marill, P., La sabiduria y su lenguaje. Logica. Madrid. 1884. 4. 316 pp. 7 ℳ 80 ₰

— — —, La sabiduria y su lenguaje. Ontologia. Madrid, 1884. 8°. 159 pp. 4 ℳ 20 ₰

Glanvill, J., Scepsis scientifica, or confest Ignorance the Way to Science, in an Essay on the Vanity of dogmatising and confident Opinion. Edited, with introductory Essay by J. Owen. London, 1885. 18°. 266 pp. 7 ℳ 20 ₰

Glogau, Gst., Grundriß der Psychologie. Breslau, 1884. Koebner. 8°. X, 235 pp. 4 ℳ

Gonzalez, Fr. Z., Die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino übersetzt von C. J. Nolte. I. Bd. Regensburg, 1885. Manz. 8°. XII, 461 pp. 6 ℳ

Gozalez, Fr. Z., Die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquin. Mit Autorisation des hochwürdigsten Herrn Verfassers aus dem Spanischen übersetzt von C. J. Nolte. II. Bd. Regensburg, 1885. Manz. 8°. 395 pp. 6 ℳ

Green, T. H., Works. Edited by R. L. Nettleship. Vol. I. Philosophical Works. London, 1885. 8°. 546 pp. 19 ℳ 20 ₰

Guggenheim, M., Die Lehre vom aprioriſchen Wiſſen in ihrer Bedeutung für die Entwickelung der Ethik und Erkenntnißtheorie in der

Sokratisch-Platonischen Philosophie. Berlin, 1885. Dümmler's Verlag. 8°. III, 79 pp. 2 ℳ

Gutberlet, Cst., Lehrbuch der Philosophie. VI. Bd. A. u. d. T.: Naturphilosophie. Münster, 1885. Theissing. 8°. XI, 176 pp. 2 M. 40 ₰

Gutiérrez, M., Fr. Luis de León y la filosofía española del siglo XVI. Madrid, 1885. 8°. XVI, 425 pp. 5 ℳ 60 ₰

v. Hagen, Edm., Philosophische Abhandlungen und Aphorismen. Beiträge zur Einsicht in ächte Weisheit. I. Hauptthl.: Genius, Geist und Gemüth. 1. Heft: Intellectuelles. Hannover, 1885. Schüßler. 8°. VIII, 105 pp. 3 ℳ

Harms, F., Metaphysik. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von H. Wiese. Breslau, 1885. Köhler. 8°. XI, 145 pp. 2 ℳ 40 ₰

v. Hartmann, Ed., Philosophische Fragen der Gegenwart. Leipzig, 1885. Friedrich. 8°. VIII, 298 pp. 6 ℳ

— — —, Der Spiritismus. Leipzig, 1885. Friedrich. 8°. III, 118 pp. 3 ℳ

Heard, J. B., Old and new Theology. A constructive Critique. London, 1885. 8°. 370 pp. 7 ℳ 20 ₰

Hedge, F. H., Atheism in Philosophy, and other Essays. Boston, 1884. 16°. 12 ℳ 50 ₰

Hellenbach, L. B., Geburt und Tod als Wechsel der Anschauungsform oder die Doppel-Natur des Menschen. Wien, 1885. Braumüller. 8°. VI, 325 pp. 7 ℳ

Herbart's J. F., sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von K. Kehrbach. II. Bd. Leipzig, 1885. Veit & Co. 8°. XXIX, 612 pp. 12 ℳ

Herrick, S. E., Some Heretics of yesterday. London, 1884. 8°. 220 pp. 9 ℳ 50 ₰

Heß, A., Ueber religiöse und sittliche Toleranz. St. Gallen, 1884. Huber & Co. 8°. 67 pp. 1 ℳ

Holland, F. M., The Rise of Intellectual Liberty from Thales to Copernicus. London, 1885. 8°. VII, 458 pp. 21 ℳ 50 ₰

Hoppe, J., Der psychologische Ursprung des Rechts. Würzburg, 1885. Stuber. 8°. IV, 103 pp. 3 ℳ

Jamieson, G., Profound Problems in Theology and Philosophy. London, 1884. 8°. 644 pp. 18 ℳ

Janes, E., The Intellect. An Introduction to Philosophy, being Outlines of Psychology empirical and rational. Oakland, 1884. 8°. 7 ℳ 80 ₰

Johnson S., Oriental Religions, and their Relation to Universal Religion. With an Introduction by O. B. Frothingham. Boston, 1884. 8°. 30 ℳ

— — —, Oriental Religions and their Relation to Universal Religion. London, 1885. 8°. 820 pp. 28 ℳ 80 ₰

Jovacchini, A., La scienza moderna. Con lettere di G. Trezza e R. Ardigò. Roma, 1884. 8°. 2 ℳ

Kaufmann, Dv., Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter aus hebräischen und arabischen Quellen. Leipzig, 1884. Brockhaus' Sortiment u. Antiq. 8°. V, 199 pp. 8 ℳ

Kedney, G. P., Hegel's Aesthetics. Chicago, 1885. 12°. 6 ℳ

Kittel, Rdf., Sittliche Fragen. Ethisches und Apologetisches über Freiheit, Gewissen und Sittengesetz. Stuttgart, 1885. Kohlhammer. 8°. VIII, 230 pp. 4 ℳ

Kuauer, Vc., Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie. Wien, 1885. Konegen. 8°. VIII, 283 pp. 6 ℳ

Knoller, L., Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie. Breslau, 1884. Koebner. 8°. 95 pp. 1 ℳ 80 ₰

Laas, E., Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung. III. Thl. A. u. d. T.: Idealistische und positivistische Erkenntnißtheorie. Berlin, 1884. Weidmann. 8°. IV, 704 pp. 16 ℳ

Le Page Renouf, P., Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religion of ancient Egypt. London, 1885. 8°. 270 pp. 12 ℳ 50 ₰

Lipps, Thdr., Psychologische Studien. Heidelberg, 1885. Weiß. 8°. III. 161 pp. 3 ℳ 20 ₰

Lipsius, Rch. Adb., Philosophie und Religion. Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik. Leipzig, 1885. Barth. 8°. IV. 319 pp. 5 ℳ

Lowrey, C. E., The Philosophy of Ralph Cudworth. A Study of the true intellectual System of the Universe. New York. 1885. 12°. 212 pp. 6 ℳ

Ludwig, G., Tertullian's Ethik in durchaus objectiver Darstellung. Leipzig, 1885. Böhme. 8°. XV, 206 pp. 2 ℳ 80 ₰

Luthardt, Ch. E., Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral. Leipzig, 1884. Dörffling & Franke. 4°. 62 pp. 1 ℳ 50 ₰

Maack, Fd., Präliminarien zum Versuch einer Philosophie des Gemüths. Ein Beitrag zur Erkenntnißtheorie. Leipzig, 1885. Mutze. 8°. VIII, 110 pp. 3 ℳ

Mallock, W. H., Atheism and the Value of Life. Five Studies in contemporary Literature. London, 1885. 8°. 362 pp 7 ℳ 20 ₰

Mantegazza, P., La Physionomie et l'expression des sentiments. Paris, 1884. 8°. VIII, 264 pp. Mit 8 Taf. 6 M.

Marchetti, L., Lezioni di filosofia morale secondo la dottrina di Aristotele. Siracusa, 1884. 8°. 140 pp. 2 ℳ 25 ₰

Martineau, J., Types of ethical Theory. 2 vols. London, 1885. 8°. 950 pp. 28 ℳ

Meinong, Alex., Ueber philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik. Wien, 1885. Hölder. 8°. VII, 182 pp. 3 ℳ 60 ₰

Mir, M., Harmonía entre la ciencia y la fe. Madrid, 1885. 4°. 477 pp. 8 ℳ 50 ₰

Moglia, A., La filosofia di San Tommaso d'Aquino nelle scuole italiane. Piacenza, 1885. 8°. 476 pp. 4 ℳ 50 ₰

Morin, A. S., Essais de critique religieuse. Paris, 1884. 8°. 416 pp. 5 ℳ

Morris, S., Philosophy and Christianity. New York, 1884. 12°. 10 ℳ 80 ₰

v. Rathusius, Mt., Das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion. Empirische Grundlegung für die theologische Methodologie. Leipzig, 1885. Hinrich's Verl. 8°. VIII, 446 pp. 8 ℳ

Newman, J. H., Apologia pro vita sua. Being a History of his religious Opinions. London, 1885. 8°. 420 pp. 7 ℳ 20 ₰

Olcott, H. S., Theosophy, Religion, and Occult Science. London, 1885. 8°. 370 pp. 9 ℳ

Oswald, J. H., Die Schöpfungslehre im allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen, im Sinne der katholischen Kirche dargestellt. Paderborn, 1885. F. Schöningh. 8°. VII, 243 pp. 3 ℳ

Oxenham, H. N., Short Studies, ethical and religious. London, 1884. 8°. 436 pp. 14 ℳ 40 ₰

Padovani, E., La scuola della vera sapienza, ossio la dottrina cristiana spiegata al popolo. Parte I. II. Bologna, 1884. 16°. 1620, 820 pp. 14 ℳ

Pawlicki, St., Der Ursprung des Christenthums. Mainz, 1885. Kirchheim. 8°. 255 pp. 4 ℳ

Perrin, R. S., The Religion of Philosophy, or the Unification of Knowledge. A Comparison of the chief philosophical and religious Systems of the World. London, 1885. 8°. 570 pp. 19 ℳ 20 ₰

Poole, R., Illustrations of the History of Mediæval Thought in the Departments of Theology and ecclesiastical Politics. London, 1885. 8°. 406 pp. 7 ℳ 20 ₰

Porter, N., The Elements of moral Science, theoretical and practical. London, 1885. 8°. 15 ℳ

Rabier, E., Leçons de philosophie. Vol. I. Paris, 1884. 8°. 676 pp. 7 ℳ 50 ₰

Ravaisson, F., La Philosophie en France au 19e siècle. 8°. 530 pp. 7 ℳ 50 ₰

Rée, P., Die Entſtehung des Gewiſſens. Berlin, 1885. C. Duncker. 8°. V, 253 pp. 4 ℳ

Réville, A., Histoire des religions. II. Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou. Paris, 1885. 8°. XII, 414 pp. 7 ℳ 50 ₰

Rohmer's F., Wiſſenſchaft und Leben. II. u. III. Bd. Nördlingen, 1885. Beck. 8°. 12 ℳ

Inhalt: Wiſſenſchaft vom Menſchen. Auf Grund mündlicher Ueberlieferung und ſchriftlichen Aufzeichnungen bearbeitet von Rdf. Seyerlen. 2 Bde. [1. Die 16 Grundkräfte. 2. Die (Individual-)Pſychologie.] XIX, 491, XVIII, 383 pp.

Romundt, H., Grundlegung zur Reform der Philoſophie. Vereinfachte und erweiterte Darſtellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin, 1885. Nicolai's Verl. 8°. VII, 264 pp. 5 ℳ

Roselli, E., Armonia assoluta e naturale delle scienze filosofiche e sociali. Ancona, 1885. 8°. 438 pp. 5 ℳ

Royce, F., The religious Aspect of Philosophy. A Critique of the Bases of Conduct and of Faith. Boston, 1885. 12°. XVII, 484 pp. 12 ℳ

Royce, J., The religious Aspect of Philosophy. A Critique of the Bases of Conduct and of Faith. Boston, 1885. 8°. 12 ℳ 50 ₰

Scheffler, Hm., Die Welt nach menſchlicher Auffaſſung. Leipzig, 1885. Förſter. 8°. XVI, 683 pp. 13 ℳ

Scheicher, Joſ., Allgemeine Moraltheologie. Syſtematiſch dargeſtellt und mit zeitgemäßen praktiſchen Beiſpielen erläutert. Regensburg, 1884. Manz. 8°. VIII, 588 pp. 7 ℳ

Schindler, C. F., Ueber den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza. Jena, 1885. Neuenhahn. 8°. 42 pp. 1 ℳ

Schmidt, Fr., De inspiratione bibliorum vi et ratione. Brixen, 1885. Weger. 8°. X, 443 pp. 7 ℳ 20 ₰

Schneider, C. M., Das Wiſſen Gottes nach der Lehre des heil. Thomas v. Aquin. I. Abtlg. Das Selbſtbewußtſein Gottes. Regensburg, 1884. Manz. 8°. XVI, 483 pp. 7 ℳ

— — —, Das Wiſſen Gottes nach der Lehre des heil. Thomas v. Aquin. 2. Abth. Das Wiſſen Gottes und die Geſchöpfe im allgemeinen. Regensburg, 1885. Manz. 8°. VIII, 587 pp. 8 ℳ

Schwane, Joſ., Allgemeine Moraltheologie. Freiburg i/Br. 1885. Herder. 8°. III, 207 pp. 3 ℳ

Schwartzkopff, P., Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit. Leipzig, 1885. Böhme. 8°. VI, 106 pp. 1 ℳ 50 ₰

Semler, Chrn., Das Weltbild des Ilias und ſeine Bedeutung für unſere Zeit. Dresden, 1885. Ehlermann. 8°. 76 pp. 1 ℳ 20 ₰

Sepp, Chr., Kerkhistorische studiën. Leiden, 1885. 8°. VIII, 283 pp. 7 ℳ 50 ₰

Sergi, G., L'origine dei fenomeni psichici, e loro significazione biologica. Milano, 1885. 8°. XXIV, 451 pp. 7 ℳ

Stanley, T. L., An Outline of the future Religion of the World. With a Consideration of the facts and Doctrines on which it will probably be based. London, 1884. 8°. 564 pp. 15 ℳ

Starcke, C. N., Ludwig Feuerbach. Stuttgart, 1885. Enke 8°. XVII, 288 pp. 9 ℳ

Stern, M. L., Philosophischer und naturwissenschaftlicher Monismus. Ein Beitrag zur Seelenfrage. Leipzig, 1885. Grieben. 8°. IV, 348 pp. 5 ℳ

Studien, Philosophische. Herausgegeben von W. Wundt. II. Bd. 2. u. 3. Heft. Leipzig, 1884. Engelmann. 8°. p. 113—494. Mit 3 Steintaf. 9 ℳ

— — —, II. Bd. 4. Heft. Leipzig, 1885. Engelmann. 8°. III, p. 495—657. Mit 1 Steintaf. 4 ℳ

Sucone y Vallés, T., Ethicae seu philosophiae moralis notiones in tyronum commodum et usum. Tarracone, 1884. 4°. 192, X pp. 4 ℳ 25 ₰

Svoboda, Adb., Kritische Geschichte der Ideale. Mit besonderer Berücksichtigung der bildenden Kunst. I. Bd. 1. Lfg. Leipzig, 1885. Th. Grieben. 8°. IV, 96 pp. 1 ℳ 80 ₰

Soll in ca. 7 Lfgn. erscheinen.

Sympneumata, or Evolutionary Forces now active in Man. Edited by L. Oliphant. London, 1885. 8°. 288 pp. 12 ℳ 50 ₰

Tait, P. G., Properties of Matter. London, 1885. 8°. 320 pp. 9 ℳ

Tefft, B. T., Evolution and Christianity. An Answer to the Development of Infidelity of modern Times. New York, 1885. 16°. 9 ℳ

Thikotter, J., La Théologie de l'avenir. Exposé et critique de la théologie d'Albert Ritschl. Paris, 1885. 8°. X, 124 pp. 2 ℳ 50 ₰

Torre y Velez, Alx., Bosquejo de una filosofia cristiana de la historia á la luz del descubrimiento del nuevo mondo. Parte I. Madrid. 1884. 4°. 420 pp. 7 ℳ

Urkunde der Wissenschaft. Grundriß zur systematischen Encyklopädie für Wissenschaft, Kunst und Religion, mit einem besondern Abschnitt: Gesetz des Kreises, und einen Anhang: Tabellarische Uebersicht der Kunstgesetze. Berlin, 1885. Bohne. 8°. VIII, 147 pp. Mit 1 Tab. 5 ℳ

Varley, H., Spiritual Light and Life. London, 1885. 8°. 380 pp. 9 ℳ

Véron, E., Histoire naturelle des religions. 2 vol. Paris, 1884. 12°. XXII, 371, 331 pp. 7 ℳ

Webb, T. W., The Veil of Isis. A Series of Essays on Idealism. London, 1884. 8°. 12 ℳ 50 ₰

Weckesser, Alb., Der empirische Pessimismus in seinem metaphysischen Zusammenhang im System von Ed. v. Hartmann. Bonn, 1885. [Leipzig, Fock.] 8°. 74 pp. 2 ℳ

Werner, K., Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. II. Bd. Wien, 1885. Faesy. 8°. 18 ℳ

Inhalt: Der Ontologismus als Philosophie des nationalen Gedankens. XV, 426 pp.

Werner, K., Idealistische Theorien des Schönen in der italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Wien, 1884. Gerold's Sohn. 8°. 69 pp. 1 ℳ

Wilson, J., Thoughts on Science Theology, and Ethics. London, 1885. 8°. 196 pp. 4 ℳ 20 ₰

Zimmermann, Rbt., Jacob Bernoulli als Logiker. Wien, 1885. Gerold's Sohn. 8°. 60 pp. 1 ℳ

# Litterarische Anzeigen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google